AUTHOR:
DIETER, THEODOR

TITLE:
DIE FRAGE DER
PERSONLICHKEIT
GOTTES . . .

PLACE:
TUBINGEN

DATE:
1917

Master Negative #

92-80730.5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dieter, Theodor, 1893-
Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegel's Philosophie. Tübingen, Schnürlen, 1917.
49 p. 23cm.

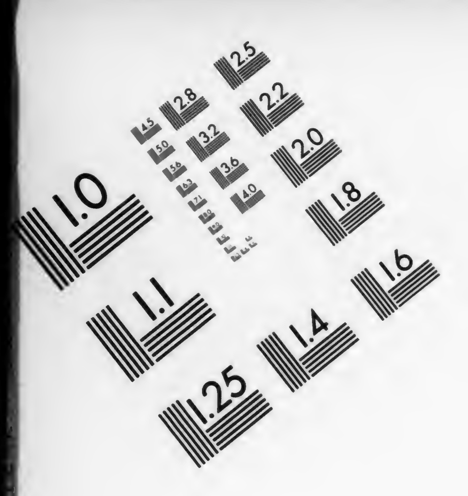
Thesis, Tübingen, 1917.

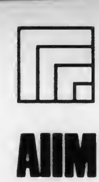
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 12-4-92 INITIALS MCY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



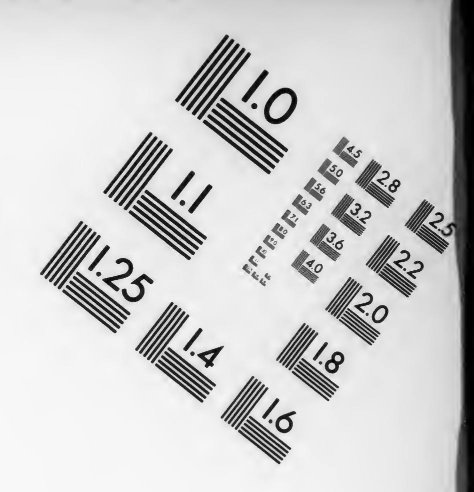


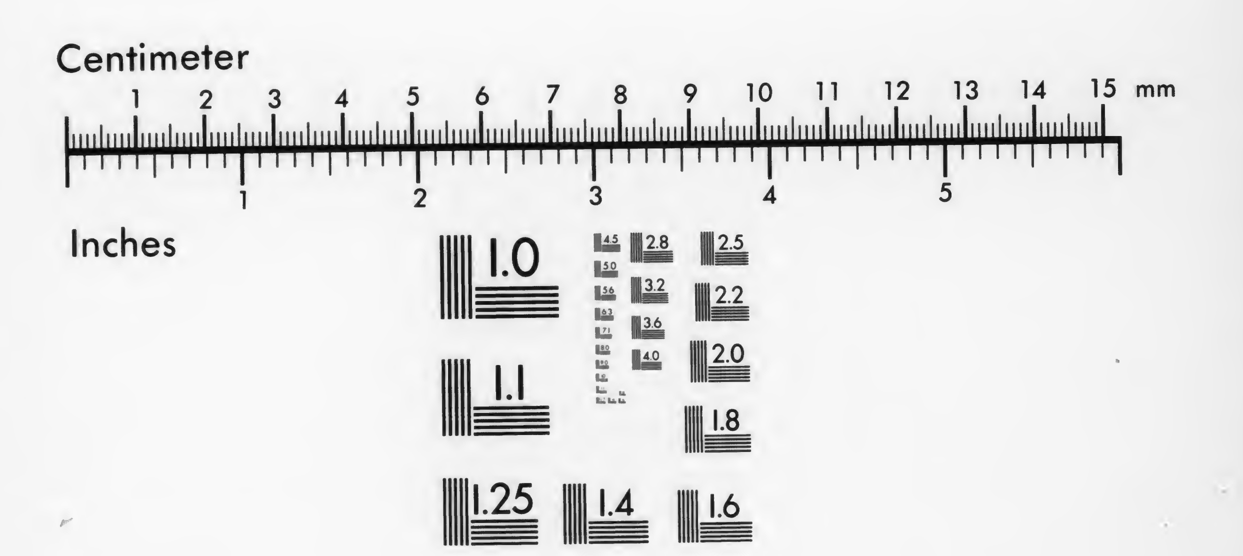
AIIM

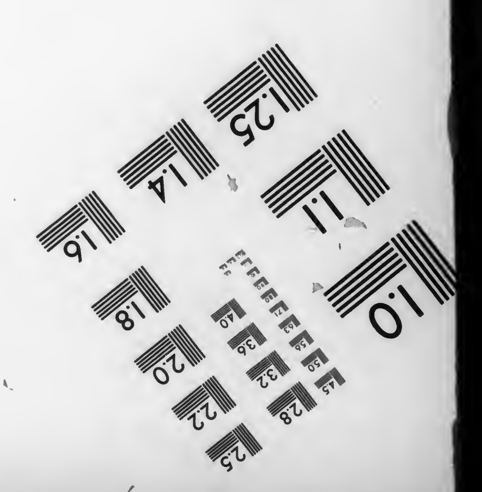
Association for Information and Image Management

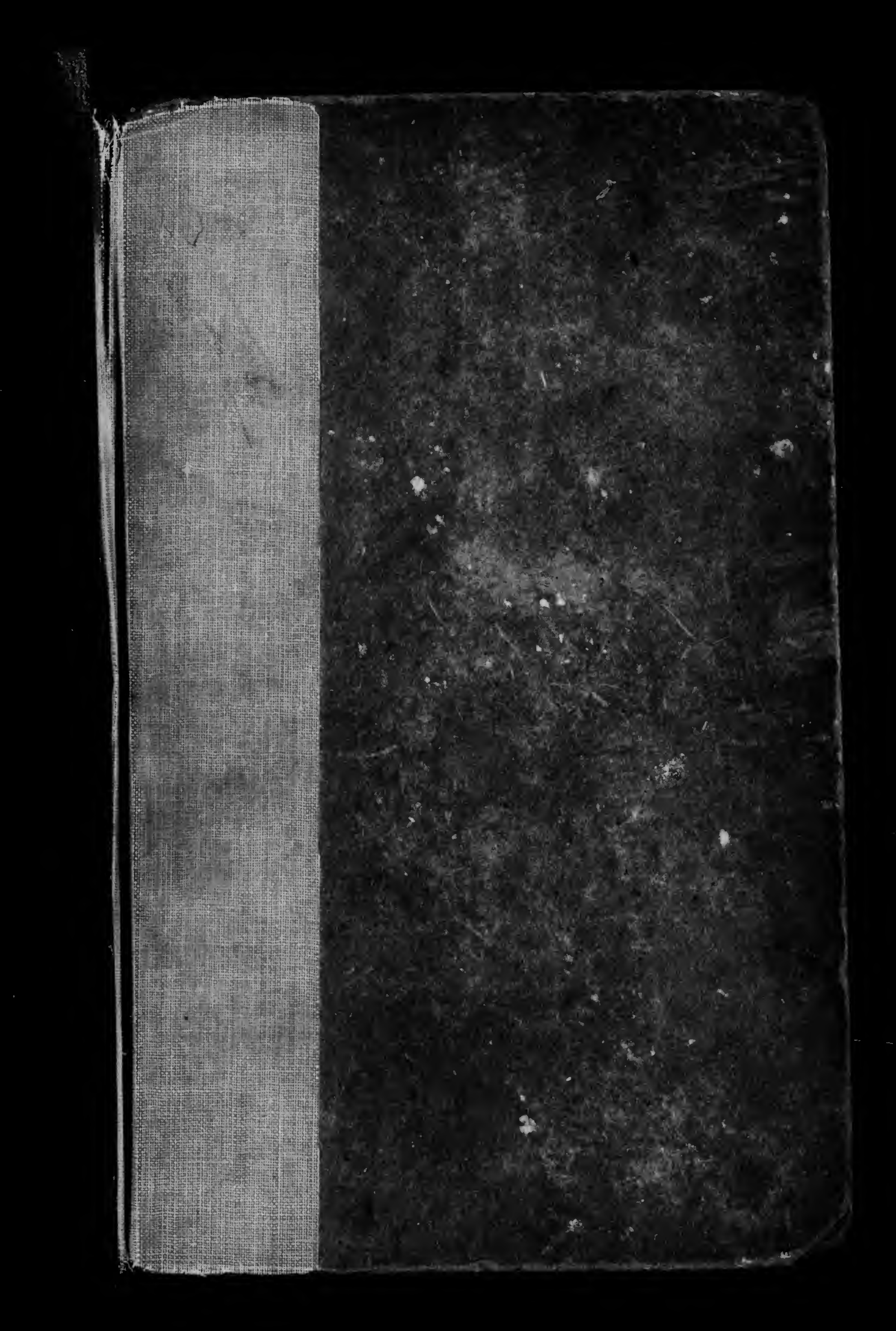
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202










SIGILLVM COLLEGII COLVMBIAE NOVI EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

DIE FRAGE DER PERSÖNLICHKEIT GOTTES
IN HEGEL'S PHILOSOPHIE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

THEODOR DIETER
AUS STUTTGART

TÜBINGEN
DRUCK UND VERLAG VON GEORG SCHNÜRLEN
1917

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Groos.

24. Mai 1917.

Die Persönlichkeit Gottes [1]) wurde schon längst vor Hegel als Problem empfunden. Schon Jacobi hatte gefunden, die Betonung der Persönlichkeit Gottes führe zu einer anthropomorphen Verendlichung Gottes und sei als solche intellektuell nicht haltbar. Aber da nach seiner Ueberzeugung jede philosophische Spekulation, sofern sie nur in die Tiefe geht, nicht nur zur Bestreitung der Persönlichkeit Gottes, sondern zur völligen Leugnung seiner Existenz überhaupt, also zu Atheismus und Fatalismus führt, ergibt sich für ihn die völlige Unmöglichkeit, Gott spekulativ zu erkennen oder auf diesem Weg sein Dasein erweisen zu können. Der Glaube an Gott muß vielmehr auf das unmittelbare, lebendige und untrügliche Gefühl gestützt werden; diesem aber ist ein persönlicher Gottesbegriff unentbehrlich. Jacobi kommt so zu dem eigenartigen, aber für ihn ganz bezeichnenden dualistischen Standpunkt, daß die Persönlichkeit Gottes intellektuell nicht haltbar ist, der Glaube aber nichtsdestoweniger an derselben festhält: Gott muß Person und im Besitz aller der Eigenschaften sein, die an der endlichen Persönlichkeit als die höchsten gelten: Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Vernunft und freier Wille, Liebe und Weisheit.

---

[1]) Die vorliegende Abhandlung ist Teildruck aus einer umfangreicheren Arbeit über »Die Frage der Persönlichkeit Gottes in der deutschen Philosophie seit Hegel«; infolge der durch den Krieg geschaffenen schwierigen Verhältnisse gestattete die philosophische Fakultät vorliegenden Teildruck. In ihrem ursprünglichen, vollen Umfang verfolgte die Dissertation die Behandlung des Problems in der deutschen Philosophie von Hegel bis Lotze. Eine dieselbe Frage behandelnde englische Monographie (F. E. Hart, The philos. Treatment of Divine Personality from Spinoza to H. Lotze, London 1913) war auf keiner deutschen Bibliothek erhältlich und konnte wegen des Kriegs von England nicht bezogen, in der Arbeit infolgedessen auch nicht berücksichtigt werden.

Fichte war seit Spinoza der Erste, der die Persönlichkeit Gottes als anthropomorphe Verendlichung Gottes klar und deutlich ablehnte. Im »Atheismusstreit« hat er das in klassischen Worten zum Ausdruck gebracht: »Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst vervielfältigt.« (»Ueber den Grund unsres Glaubens an die göttliche Weltregierung.« Philosophische Bibliothek Band 129, Fichte's Werke Band III, Seite 131.) Fichte lehnt es deshalb ab, das Absolute als »persönlichen Gott« zu fassen; das Absolute ist ihm die sittliche Weltordnung: »Daß es eine sittliche Weltordnung gibt, die jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle anweist und auf seine Arbeit rechnet, ist das Gewisseste, ja der Grund aller anderen Gewißheit. Die lebendige und wirkende moralische Ordnung (ordo ordinans) ist selbst Gott: Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener Weltordnung herauszugehen und noch ein besonderes Wesen als ihre Ursache anzunehmen. Wer diesem besonderen Wesen Persönlichkeit und Bewußtsein beilegt, macht es zu einem endlichen Wesen.« (A. a. O. S. 130.) Diese Ausführungen Fichte's sind für die Folgezeit ungemein wichtig geworden: eine ganze Reihe der späteren Einwendungen gegen die Persönlichkeit Gottes sind mehr oder weniger deutlich Variationen dieses Fichte'schen Grundsatzes, daß das Absolute nicht der Urheber, der jenseits, irgendwo in der Ferne stehenden Schöpfer der sittlichen Weltordnung, sondern

diese selbst ist; damit fällt dann selbstverständlich auch das Prädikat der Persönlichkeit im Gottesbegriff. — Zunächst könnte es so scheinen, als habe Fichte sich damit nur gegen die Persönlichkeit Gottes gewandt; das ist jedoch einseitig: er hatte mit seinen Ausführungen noch die zweite Absicht — diese hat später Lotze's Kritik verkannt — anstelle der bisher betonten Transzendenz auch die Immanenz Gottes zu ihrem Recht zu bringen: die sittliche Weltordnung schwebt nicht etwa als totes Abstraktum über dem Weltlauf, sondern ist, wie sich aus der soeben angeführten Stelle deutlich ergibt, die in der Welt sich ewig verwirklichende Idee des Guten.

Soweit Fichte's Ausführungen im »Atheismusstreit«; lehnt er hier das Prädikat der Persönlichkeit als anthropomorphe Verendlichung Gottes ab, so hat er anderweitig, besonders in der »Sittenlehre«, die mit der Behauptung der Persönlichkeit Gottes gegebene Verendlichung des Absoluten noch nach einer anderen Seite hin nachgewiesen mit seiner bekannten These, Ich sei nicht denkbar ohne Nicht-Ich, sofern Bewußtsein erst durch Entgegensetzung eines Nicht-Ich entstehe: Schreibt man infolgedessen Gott Persönlichkeit zu, so muß man zugleich auch ein Anderes annehmen, das Gott gegenübersteht und durch dessen Gegensatz Gott Person wird; mit der Annahme eines Anderen außerhalb Gottes aber ist Gott nicht mehr absolut; er ist verendlicht. Auch dieser Einwand gegen die Persönlichkeit Gottes ist in der Folgezeit unendlich oft variiert und wiederholt worden.

Schelling hat allerdings in der letzten, dritten Phase seiner Entwicklung Gott Persönlichkeit zugeschrieben (»Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen« S. 98 f.), ohne aber damit Schule zu machen; denn die Zeit, in der Schelling nachhaltigen Einfluß ausübte, war eben nicht seine dritte, sondern seine erste und zweite Periode. In diesen beiden aber dachte er sich das Absolute unpersönlich: in seiner ersten Periode ist ihm das Absolute die schaffende, unbewußt ver-

nünftige Natur; das Bewußtsein denkt er sich damals als reifstes Produkt aus dem Sein hervorgegangen. In seiner zweiten Periode faßt er das Absolute als die völlige Indentität, Indifferenz der Gegensätze: Gott ist hier der unklare, unbewußte Grund aller Weltentwicklung, eine blinde, instinktartig wirkende Weisheit. Daß aber bei dieser Auffassung das Absolute beide Male, in der ersten und zweiten Periode von Schelling's Entwicklung, unpersönlich ist, wird keines weiteren Nachweises bedürfen.

Am nachhaltigsten jedoch ist die Debatte über die Frage der Persönlichkeit Gottes in Fluß gebracht worden durch die Philosophie Hegel's: sie hat diese Frage für volle 20 Jahre — von Hegel's Tod bis zum Beginn des Materialismusstreites (1854) — in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit des letzten Jahrhunderts gestellt. Jhr wenden wir uns deshalb jetzt ausführlicher zu.

I. Voraussetzungen.

Es ist hier zunächst zu bemerken, daß die Frage der Persönlichkeit Gottes nicht im Vordergrund des philosophischen Interesses Hegel's stand. Der Angelpunkt seiner philosophischen Bemühungen liegt vielmehr schon von Jugend an auf dem Nachweis der Einheit des Endlichen und Unendlichen. Es ist dann allerdings durch die Sachlage bedingt, daß im Lauf der Erörterung auch jene Frage nicht umgangen werden konnte, sondern zur Sprache kommen mußte.

Was zunächst die von Hegel stets, seit seinen Universitätsjahren bis an sein Lebensende betonte Einheit des Endlichen und Unendlichen anbelangt, so war ihm diese Vorstellung durch seine ganze Jugendgeschichte und Jugendentwicklung nahegelegt. Mitwirkende Faktoren in dieser waren, wie besonders Dilthey (»Jugendgeschichte Hegel's« 1905) und G. Lasson (Vorrede zu seiner Neuausgabe von Hegel's »Phänomenologie« 1905) nachgewiesen haben, in positiver

Richtung Hegel's Sympathie mit der harmonisch-ästhetischen Geisteskultur der Antike, wie sie ihm durch sein Studium des griechischen Geisteslebens auf dem Gymnasium und durch seinen Umgang mit Hölderlin und Schelling im »Stift« zu Tübingen zu unverlierbarem geistigem Eigentum geworden war; ferner seine Erziehung in Württemberg, dem Land des Pietismus, wo besonders Oetinger's theosophische Bemühungen, die sich unter Anderem gerade auch mit dem Nachweis der Einheit von Natur und Geist, Erde und Himmel beschäftigten, die nachhaltigsten Wirkungen auf die Folgezeit ausgeübt haben. In negativ-antithetischer Richtung wurde Hegel bestimmt durch die ihm innerlich ganz und gar widerstrebende schroffe Gegenüberstellung von Gott und Welt, wie sie den damals herrschenden Rationalismus kennzeichnete: Hegel lernte in seinen Studienjahren diese dualistische Weltanschauungsform in doppelter Ausprägung kennen: in der philosophischen Fakultät als dürftigen Deismus, in der theologischen, besonders bei seinem Lehrer Storr, als ebenso dürftigen und dazuhin logisch unbefriedigenden Supernaturalismus. Das alles mußte Hegel auf die Betonung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, der durchgängigen Harmonie des Weltalls führen.

Aber gerade während der Universitätszeit Hegel's waren in Tübingen noch andere, bisher nicht beachtete Geistesströmungen rege, die in dieselbe Richtung wiesen. Ganz kurze Zeit nämlich, bevor Hegel die Universität bezog und ins Stift eintrat, erschien eine Verwarnung der Stiftler durch die württembergische Oberkirchenbehörde vor »Lesung der gefährlichen Swedenborgischen Schriften«. Ich bin auf das Schriftstück, das mir durch freundliches Entgegenkommen des Ephorats des Stifts erneut zugänglich wurde, aus Anlaß von Registraturarbeiten im Stift gestoßen; leider enthält es keine Angaben, welche Schriften Swedenborg's gelesen wurden. Aber seitdem Oetinger im Jahre 1765 (»Swedenborg's und Anderer irdische und himmlische Philosophie«) auf den eigenartigen

Schweden hingewiesen hatte, auch in schriftliche Berührung mit ihm getreten war, war dessen Einfluß im Tübinger Stift Jahrzehnte lang, nachweislich bis 1812, rege. Sollte er da Hegel unbekannt geblieben sein? Es ist das kaum anzunehmen, zumal da Swedenborg nicht nur der Mystiker und Visionär war, als den man ihn gewöhnlich kennt, sondern sich auch ernsthaft mit philosophischen Fragen — allerdings verquickt mit seinen sonstigen Ideen — beschäftigte und besonders in seiner Schrift »De commercio animae et corporis« 1769 das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen, des finitum und infinitum in harmonisch-monistischer Richtung zu lösen versuchte. Es ist das dasselbe Problem, mit dem Hegel sein Leben lang sich gemüht hat. Ist es da ausgeschlossen, daß er Anregung zu seinem Denken auch von Swedenborg erhalten hat?

Harmonisch-ästhetische Einheit des All's war die Grundüberzeugung, mit der Hegel 1793 die Universität verließ; mit der herrschenden Theologie rationalistischer Färbung hatte er endgiltig gebrochen, doch war ihm, wie sich aus seinem Briefwechsel mit Schelling ergibt, im Anfang seines Aufenthalts in Bern die Persönlichkeit Gottes trotzdem noch eine unentbehrliche Annahme. Anders wurde das seit der Zeit, da Schelling und Fichte Einfluß auf seine Weltanschauung gewannen; stärker noch als Fichte wirkte Schelling auf ihn. Dessen Erstlingsschriften sprechen dem Absoluten nicht bloß, wie es bei Fichte der Fall war, Persönlichkeit, sondern auch jegliches intellektuelle und sittliche Bewußtsein ab: das Absolute dachte sich Schelling damals — abgesehen von einer stärkeren Betonung des dynamischen Moments — ganz ähnlich wie Spinoza als Weltsubstanz und Hegel folgte ihm darin: jetzt denkt er sich Gott unpersönlich. —

Die weitere Entwicklung Hegel's in dieser Frage im Einzelnen zu verfolgen, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen. Hier sei nur soviel bemerkt: die Lösung, die

Schelling gegeben hatte, genügte ihm auf die Dauer nicht mehr: er teilte zwar mit ihm und Fichte das Bestreben, über die Unklarheit von Kant's »Ding an sich« hinüberzukommen. Aber Fichte's Versuch, das Objekt als Produkt des Subjekts aufzufassen, genügte ihm nicht, weil auf diese Art das Nichtich in Wahrheit aller Realität entkleidet war. Schelling hatte diese Schwierigkeit dadurch gelöst, daß er die Identität von Ich und Nichtich behauptet hatte; aber diese Indifferenz des Absoluten — dieses erscheint auf diese Art nach Hegel's Parodie in der »Phänomenologie« als die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind — genügte ihm ebensowenig. So war Hegel auf der Suche nach einer solchen Fassung des Absoluten, in der der Gegensatz von Objekt und Subjekt, von materieller Welt und Geisteswelt anerkannt (gegen Fichte) und doch zugleich überwunden, das Absolute aber (wie bei Schelling) als die Vereinigung dieser beiden Gegensätze und doch nicht bloß als farblose Indifferenz derselben (gegen Schelling) gefaßt war, da in diesem Fall die Spannung nicht gelöst, sondern nur verschleiert, das Problem eben einfach eine Stufe weiter zurückgeschoben wäre.

Die erste Aufgabe, die Gegensätze der vorhandenen Wirklichkeit als Gegensätze aufzufassen und sie trotzdem im Absoluten zur Einheit zu verknüpfen, löst Hegel dadurch, daß er auf allen Gebieten die der naiven Betrachtung als unvereinbare Widersprüche erscheinenden Gegensätze als bloße Durchgangspunkte zur Einheit, als harmonisch ineinander übergreifende Glieder einer einheitlichen Kette nachweist: der »Begriff« treibt seine Bestimmtheiten aus sich heraus; es entstehen so zwei Gegensätze, deren jeder aber einseitig ist und deshalb etwas Unvollständiges und Unbefriedigendes an sich hat; deshalb müssen These und Antithese in einer höheren Einheit sich zusammenfinden; die Synthese enthält dann Wert und Sinn der vorherigen Gegensätze, aber ohne das Ausschließliche beider: diese sind auf diese Weise zu harmonischer Ein-

heit verbunden und doch zugleich als Gegensätze anerkannt. Die so gewonnene Synthese ist jetzt aber selbst wieder etwas Einseitiges; sie strebt deshalb ebenfalls über sich hinaus: der Begriff schlägt in sein Gegenteil um, setzt das Andere seiner sich gegenüber und kehrt dann, durch Aufnahme der bleibend wertvollen Momente in beiden Gegensätzen bereichert und vervollständigt, zu sich selbst zurück, um — den ganzen Prozeß von neuem zu beginnen. In diesem Entwicklungsprozeß kann es weder eine zeitweilige Unterbrechung noch völligen Stillstand geben: die Wirklichkeit ist Werden, das Sein ein ewiges Entstehen und Vergehen. Hier gibt es in der Tat keinen Sprung und keinen Gegensatz mehr: die der naiven Betrachtungsweise als Gegensätze erscheinenden Tatsachen der Wirklichkeit sind in Wahrheit nur ineinander übergehende Phasen einer durchgängig geschlossenen Entwicklung, Momente im Entwicklungsprozeß des ewig harmonischen Weltall's.

Da jetzt aber Gott für Hegel wesentlich Denken ist, gilt das bisher vom Begriff Gesagte ohne Weiteres auch vom Absoluten. Dadurch bekommt der Gottesbegriff Hegel's die ihm eigenartige Gestaltung, daß Gott nicht Sein, sondern Werden, ein ewiger nie zur Ruhe kommender Prozeß, das Leben und der Lebendige ist: dieses ewige Werden ist das Bleibende, diese ruhelose Selbstentwicklung das Ruhende, sich-nicht-Entwickelnde im Absoluten. Fichte der Jüngere hat eine außerordentlich treffende Schilderung des Hegel'schen Gottesbegriffs gegeben; er sagt: »Gott ist Hegel'n nicht bloße Substanz, sondern eben der lebendige Prozeß der Subjektivität, sich selbst das unendlich Andere und darin Eins und Selbst zu sein; die absolute Fluktuation des ewig gesetzten und gerade darin wieder aufgehobenen und versöhnten Gegensatzes; er ist nie erschöpft oder geht auf in einer dieser Selbstgestaltungen, sondern greift über jede derselben unendlich hinüber, die in ihm dadurch als ein Ideelles gesezt ist; so ist Gott hier das ewige Anschauen seiner selbst im Anderen — die lebendige

Schöpfung als unendliche Subjekt-Objektivität« (J. G. Fichte »Idee der Persönlichkeit« 2. Aufl. 1855, S. 73).

Auf diese Weise aber ist Hegel's erste Aufgabe glänzend gelöst: das Absolute ist hier in der Tat die Einheit der Gegensätze; die Gegensätze selbst aber sind als solche völlig anerkannt: sie sind im Absoluten »aufgehoben« d. h. sowohl negiert als konserviert.

Sehen wir nun, wie Hegel die zweite Aufgabe gelöst hat: Das Absolute soll Einheit der Gegensätze und doch nicht bloß einfach matte Indifferenz derselben sein. Diese Schwierigkeit überwindet Hegel zunächst durch die Feststellung, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Materie niemals verständlich gemacht werden kann, dagegen sehr wohl das der Materie aus dem Geist, sofern dieser die Materie als gedachte »aufgehoben« in sich enthält. Das Absolute ist daher »Geist« und wirkt als Geist im Weltprozeß dadurch, daß er das andere seiner selbst, die Natur, aus sich heraussetzt, dann aber die sie bestimmenden Momente zu sich zurückkehren und durch deren Aufnahme sich vervollständigen läßt, um auf diesem Weg zu sich selbst zurückzukehren und dadurch seine wahre und eigentliche Wirklichkeit zu gewinnen. Als Geist, als Subjekt greift demnach das Absolute stets über die Objektivität hinüber, befaßt diese in sich und bleibt doch das, was es ist: keine tote Identität des Subjektiven und Objektiven, sondern »Geist«: der alte Gegensatz von Materialismus und Idealismus hat sich in der harmonischen Einheit des »konkreten« (d. h. den Gegensatz der Materie als unentbehrliches, aber doch nur relativ bedeutsames Moment des Absoluten in sich befassenden) Idealismus gefunden.

In diesem Rahmen nun sind alle Ausführungen, die Hegel über die Persönlichkeit Gottes gemacht hat, eingeflochten: Gott ist »Geist«; er ist »der lebendige Prozeß der Subjektivität, sich selbst das unendlich Andere und doch darin Eins und Selbst zu sein« (s. o.); ist er aber auch Person? besagt

nach Hegel's Meinung Subjektivität und Personalität des Absoluten dasselbe? Das ist das Problem in Hegel's Gottesbegriff und zunächst der Gegenstand unsrer Untersuchung.

Um nicht ins Endlose zu gelangen, möge hier eine vorläufige, möglichst weitgehende Definition des Begriffs »Persönlichkeit« gegeben werden. Es läge nahe, die berühmten und Jahrhunderte lang im Wesentlichen festgehaltenen Bestimmungen der mittelalterlichen Scholastik eben wegen ihrer Allgemeinheit als Ausgangspunkt zu nehmen. Hier wird als Person einfach jedes »vernünftige Wesen« (omne individuum rationalis naturae oder suppositum intelligens und ähnlich) bezeichnet. Diese Definition ist für unsre Zwecke deshalb nicht brauchbar, weil sie gerade für die Schelling-Hegel'sche Philosophie gar zu allgemein wäre. — Eine Ergänzung zu dieser Begriffsbestimmung gibt Herbart's Personbegriff: »Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfachen Zuständen als ein und dasselbe betrachtet.« Hier macht sich jedoch ein anderer Mangel geltend: bei Herbart ist das Bewußtsein gar zu einseitig auf das eigene Innenleben der Person bezogen, ihr Verhältnis zur Außenwelt nur indirekt berücksichtigt. — Aus dem Bisherigen ergibt sich soviel, daß für den Begriff der »Persönlichkeit« offenbar zwei Eigenschaften unentbehrlich, konstitutiv sind: 1) die Vernunft; weiterhin überhaupt die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts für sein Handeln (Kant); 2) das Selbstbewußtsein, d. h. die Fähigkeit des sich-selbst-Gegenstand-sein's. Beide Momente bringt die Definition Locke's zu klarem, einfachem Ausdruck: Person ist nach ihm »ein vernünftiges, besonnenes, selbstbewußtes Wesen.« Man kann diese Begriffsbestimmung Locke's deshalb unvollständig finden, weil in ihr die Rücksicht auf Gefühl und Wille fehlt; aber als vorläufige Bestimmung kann sie trotzdem als Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung und als Beurteilungskriterium für die Aufstellungen Hegel's (und seiner Nachfolger) dienen. Diese Begriffsbestimmung hat, was nebenbei bemerkt sein möge, für die vorliegende historische Untersuchung wie für jede prinzipielle Entscheidung über die Persönlichkeit Gottes deshalb Bedeutung, weil sie zeigt, daß es keineswegs eine allgemein anerkannte, unzweideutige Definition des Begriffs »Persönlichkeit« gibt, was immer wieder zu Vorsicht im Urteil mahnt.

Methodisch ist zu bemerken, daß unsre Darlegung streng chronologisch orientiert ist (nur dreimal ist dieser Grundsatz der Kürze der Darstellung halber durchbrochen.) Denn bei jeder anderen Anordnung besteht die Gefahr, daß für unsre Frage in Betracht kommende Stellen aus verschiedenen Werken Hegel's mit irgendeiner bestimmten Tendenz aneinander gereiht, aber eben dadurch die eigene Ueberzeugung viel zu sehr in den Vordergrund gerückt wird. Bei chronologischem Verfahren dagegen ist die Objektivität der Darstellung, soweit überhaupt möglich, gesichert. Das erste für uns in Betracht kommende Werk Hegel's ist seine »Phänomenologie des Geistes« (zitiert nach der Ausgabe der »philos. Bibliothek« von G. Lasson).

II. Die Darstellung der Phänomenologie.

Zunächst scheint es so, als trete Hegel hier unbedingt für eine personale Fassung des Absoluten ein: er hält es für selbstverständlich, daß es das Zeitalter Spinoza's »empörte«, wenn Gott als Substanz gefaßt wurde, weil so alles und jegliches Selbstbewußtsein untergegangen sei (S. 13). Im Gegensatz zu Spinoza erklärt er deshalb, es komme alles darauf an, »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« (S. 12 f). Dieser Satz ist allerdings nicht ganz klar, aber er findet eine nähere Erläuterung in einer ganz ähnlichen Wendung der »Logik«: »Die Substanz, so wie dieselbe von Spinoza gefaßt wird, ist der finstere gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich produziert« (S. 303). Hegel

genügt es also nicht, das Absolute nur als starre Notwendigkeit, als bewußtloses Allgemeine zu fassen, in dem die Persönlichkeiten spurlos untergehen; damit wäre ja die Negativität zum Weltprinzip erhoben! — Um zu positiven Aussagen über das Absolute zu gelangen, ist dieses nicht als starre Notwendigkeit, sondern als Freiheit; nicht als »verschlingender Abgrund«, sondern als zweckvoll wirkendes, schöpferisches Prinzip (S. 15); nicht als finsteres Unbewußtes, sondern als bewußtes und selbstbewußtes Subjekt, kurz als vernunftbegabte Persönlichkeit zu verstehen. Diese »theistische« Auslegung Hegel's kann schließlich auch die Tatsache für sich geltend machen, daß Hegel sich wiederholt energisch dagegen verwahrt hat, für einen Pantheisten erklärt zu werden.

Es ist nun aber doch im höchsten Grade fraglich, ob diese Auslegung Hegel's Meinung richtig trifft. Zunächst ist schon auffallend, daß Hegel den Ausdruck »Persönlichkeit« in der Anwendung auf das Absolute vermeidet. Sicher bewußt. Er benützt dafür durchgängig die Bezeichnung Gottes als »Subjekt.« Um zu entscheiden, was er unter »Subjekt« versteht, ist unumgänglich notwendig, zu untersuchen, wie sich das Absolute als Subjekt zeigt. Hegel sagt darüber: »Die lebendige Substanz ist . . . das Sein, welches in Wahrheit Subjekt ist, . . . nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist« (S. 13). Wie der Begriff in sein Gegenteil umschlagen muß und erst durch sein Gegenteil hindurch zu seiner vollen Wirklichkeit, zu seinem »Anundfürsichsein« gelangen kann, so setzt auch das Absolute das Gegenteil seiner selbst und vollendet sich erst durch diesen Prozeß hindurch zu seinem wahren Wesen. Dieses negative Widerspiel des Absoluten ist gar nichts Anderes als die endliche Welt: durch deren Schaffung erst erhält Gott sein Selbstbewußtsein, da er erst in ihr ein Bild seiner selbst bekommen, seiner selbst bewußt werden kann, sofern sie sein Gegenteil darstellt, sein Wesen

spiegelt, reflektiert und dadurch im Absoluten selbst zum Bewußtsein bringt. Gott wird mithin erst am Ende der Weltentwicklung das, was er eigentlich ist; sein Selbstbewußtsein aber ist nicht von Anfang an vorhanden, sondern Resultat des Weltprozesses: »Das Wahre ist das Ganze; das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendente Wesen; es ist von diesem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, und hierin eben besteht seine Natur, Wirklichkeit, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein« (S. 14); kurz gesagt also: Gott wird selbstbewußte Person erst durch den Weltprozeß. Noch schärfer als hier drückt Hegel dasselbe einige Seiten später aus, wo er vermerkt, daß »der Weltgeist die Geduld gehabt, . . . die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte« (S. 20f).

Man hat diese Lehre Hegel's, daß Gott erst vermöge des Weltprozesses, besonders des geistigen Lebens der Menschheit (S. 20) zu Selbstbewußtsein gelangen könne, oft als Ausgeburt tollster Selbstüberschätzung Hegel's karrikiert: Gott erscheine hier Jahrhunderte und Jahrtausende lang als blinde unbewußte Naturmacht, die ausgerechnet Hegel's Philosophie nötig gehabt habe, um durch sie zu Bewußtsein und seinem eigentlichsten Selbst gelangen zu können. Ganz gerechtfertigt ist diese Kritik nicht. Denn nicht der Mensch verleiht Gott sein Selbstbewußtsein, sondern umgekehrt: Gott selbst schafft es sich — nur eben im Menschen: zwar nicht durch, aber im Menschen wird Gott selbstbewußt (vgl. Strauß, »Die christliche Glaubenslehre«, Band I, S. 521): »Dies (d. h. die wissenschaftliche Tätigkeit) ist von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts Anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt« (S. 20). Der Weltbestand, zuhöchst die Menschheit, ist also nicht die Ursache, der zureichende Grund, sondern nur eben die conditio sine qua non des göttlichen

Selbstbewußtseins; aber als solche auch notwendiges Vermittlungsglied in der Erhebung des Absoluten zur vollbewußten Persönlichkeit, völlig unentbehrlicher Koeffizient in der ständigen Selbsterzeugung des Absoluten. Das Absolute jedoch an sich schon als »Persönlichkeit« zu bezeichnen, ist eine »Antizipation« (S. 16): Gott ist nicht Person, sondern wird es erst. Der Unterschied zwischen Spinoza und Hegel schränkt sich jetzt darauf ein: beide Philosophen denken das Absolute an sich, abgesehen von der Welt, unpersönlich; aber während es bei Spinoza unpersönlich bleibt und die endlichen Persönlichkeiten spurlos in seinem Abgrund verschlingt, sichert es bei Hegel trotz der Aufhebung der endlichen Persönlichkeiten im Absoluten doch ihren Ertrag, indem es diesen als Momente in sein eigenes Leben aufnimmt und selbstbewußte Persönlichkeit wird. Hegel's Weltanschauung wäre sonach ein Pantheismus, der nur den Akosmismus Spinoza's und die »Prozeßlosigkeit« seines statischen Gottes zu vermeiden sucht, sonst aber diesem außerordentlich nahe steht. In dieser Richtung haben die »Junghegelianer« Hegel's Gottesbegriff verstanden.

Diese zweite Deutung Hegel's trifft, was zunächst einmal die »Phänomenologie« anbelangt, ganz ohne Zweifel das Richtige, wenn auch zuzugeben ist, daß Hegel's Ausführungen nicht immer ganz klar und unzweideutig sind. Die erste Auslegung, die dem Absoluten Hegel's schon an sich Selbstbewußtsein und Persönlichkeit zuschreibt, ist gesucht und kann für ihr Verständnis des Philosophen nur einige wenige Sätze anführen, die dazuhin noch viel zu unbestimmt sind, als daß sich ein sicherer Schluß darauf bauen ließe.

Wir wenden uns nun zur Darstellung von Hegel's Anschauungen über das Absolute in der »Enzyklopädie«.

III. Die Darstellung der Enzyklopädie.

Die zuletzt versuchte »pantheistische« Darstellung von Hegel's Gotteslehre erhält aus der Enzyklopödie zunächst eine unverkennbare Unterstützung. Hier erklärt Hegel § 381 Zusatz: »nur durch diese Zurückführung (nämlich des Aeußerlichen zur Innerlichkeit), durch diese Idealisierung und Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er (nämlich der absolute Geist) Geist« (vgl. schon ganz ähnlich § 379!). Dieser Satz ist nur noch eine deutlichere Ausführung des Vorstellungsbildes, das wir schon in der Phänomenologie erhalten haben: nur und erst dadurch, daß die absolute Substanz die in ihr liegenden gegensätzlichen Bestimmungen von Natur und Geist in der endlichen Welt für sich werden und dann als seine Momente wieder in sich zurückkehren läßt, wird sie sich selbst bewußt.

Noch deutlicher ist es offenbar § 564 Anm. ausgesprochen, daß das Selbstbewußtsein des Absoluten sich erst an und in der ihm mit relativer Selbständigkeit gegenüberstehenden Welt entwickeln kann: »Gott ist Gott nur, insofern er sich selbst weiß; sein Sichwissen (aber) ist .... das Wissen des Menschen von Gott.« Der Einfachheit halber möge gleich hier die Parallelstelle beigezogen sein, auf die schon die Ausgabe von 1832 hinweist und die sich in der Rezension Hegel's über Göschel's »Aphorismen« findet; hier sagt Hegel geradezu: »Gott ist nur insofern wirklich, als er sich selbst weiß; mit seinem Bewußtsein wird und verschwindet sein Dasein« (Ges. Werke Band 17, S. 127). Diese beiden Stellen muß man zunächst so verstehen, daß die absolute Substanz nach Hegel's Meinung erst im philosophierenden endlichen Subjekt Geist, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit werden kann, ja überhaupt das Sein Gottes an das Wissen des Menschen von Gott als seine Bedingung geknüpft ist.

Bei genauerem Zusehen jedoch ergibt sich, daß diese Stelle niemals so verstanden werden kann und daß sie außerdem die ganze »pantheistische« Erklärung Hegel's, wie wir sie zunächst verfolgt haben, unmöglich macht: ist Gott nur als selbstbewußter wirklich — und das sagt Hegel in der soeben angeführten Stelle (Band 17, S. 127) ausdrücklich —, so muß er entweder von Anfang an, abgesehen von der Menschheit, selbstbewußt gewesen sein; dann muß aber Hegel's Gottesbegriff theistisch und nicht pantheistisch erklärt werden. Oder aber ist Gott erst mit der ihn denkenden Menschheit entstanden, wirklich geworden; Gottheit und Menschheit sind dann gleich alt: die Menschheit ist das Absolute selbst, sofern sie sich zur Absolutheit erhebt, und das Absolute fällt restlos in die Menschheit d. h. entweder: die Menschheit ist ewig — das ist die Konsequenz, die Michelet aus dem pantheistischen Verständnis des Hegel'schen Gottesbegriffes gezogen hat — oder aber: Gott ist erst in der Zeit, genauer mit dem ihn denkenden und denkend produzierenden Menschen entstanden — das ist die andere Konsequenz, die aus der pantheistischen Auffassung des Hegel'schen Absoluten sich ergibt und ihren hauptsächlichsten Vertreter in Feuerbach gefunden hat.

Keine dieser beiden Theorien, weder die Feuerbach's noch die Michelet's, wäre Hegel jemals eingefallen. Einer derartigen Absurdidät wie Michelet's Theorie es ist, sich in jedem Zustand der Erdentwicklung Menschen vorhanden und durch das geistige Leben dieser fossilen (!) Menschen Gottes Selbstbewußtsein ermöglicht zu denken, war Hegel's philosophisches Denken mit dem besten Willen nicht fähig. Und wenn bei Feuerbach Gott stets nur Gedanke des Menschen, nicht absolute Realität ist, so ist diese Auffassung in Hegel's eigener Philosophie schon deshalb völlig unmöglich, weil Hegel immer wieder betont hat, Gott sei das Allererste, das Sein des Absoluten finde vor allem endlichen Sein statt; es kann also

niemals von der Zufälligkeit des menschlichen Denkens abhängig sein.

Es ist hier einfach zuzugeben: die Aeußerung Hegel's, Gott sei nur wirklich, sofern er sich selbst wisse, sein Dasein aber werde und verschwinde mit seinem Bewußtsein, kann im Sinn Hegel's schlechterdings nicht anders verstanden werden als dahin, daß Gott stets, in jedem Augenblick seiner Existenz, also auch schon an sich, abgesehen vom Weltprozeß, Selbstbewußtsein hat, absolute Persönlichkeit ist. Und die damit verbundene Aeußerung Hegel's, das Sichwissen Gottes sei sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott (§ 564: s. o.) wäre dann lediglich eine starke Betonung der Immanenz Gottes, der in allem Geschehen die wirksam bestimmende Macht ist. Hegel's Weltanschauung wäre demnach kein Pantheismus, sondern ein die Immanenz Gottes nachdrücklichst betonender Theismus. Es ist nun aber fraglich, ob dieses — der Kürze halber »theistisch« genanntes — Verständnis des Hegel'schen Gottesbegriffs überall haltbar ist und Hegel's Meinung richtig trifft.

Gesetzt, diese theistische Auffassung des Hegel'schen Gottesbegriffs wäre die richtige Auslegung Hegel's, wie erklärt sich dann die oben (S. 17) schon mitgeteilte Wendung: »nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisierung und Assimilation des Aeußerlichen wird und ist der absolute Geist Geist« (§ 381 Zus.)? Es ist zuzugeben: diese Stelle erweckt den Anschein, als sei das Absolute zunächst nicht Geist, nicht bewußt und werde es erst im Weltprozeß, so daß das Bewußtsein sich erst aus dem Unbewußten, der Geist sich erst aus der Natur heraus entwickle. Aber in demselben § 381 bemerkt Hegel, »daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geist gesetzt und dieser das absolut Erste.« — Es sind hier deutlich zwei einander widersprechende Ge-

dankenreihen, sofern hier der Geist das Primäre, die Natur das Sekundäre ist, während in der zuerst angeführten Stelle ein gerade umgekehrtes Verhältnis vorliegt. Dieser Widerspruch erklärt sich aber lediglich aus Hegel's dialektischer Methode. Grundgedanke und Grundvoraussetzung derselben ist, daß die Denkbewegung des endlichen Geistes zugleich die des Absoluten ist (§ 564, Anm.) und deshalb, da im Absoluten Denken und Sein zusammenfallen, der Vorstellungsverlauf des denkenden Menschen dem Aktionsverlauf des Weltprozesses parallel geht, ihn reproduziert. Da nun aber für die Entwicklung des endlichen Bewußtseins die Erhebung zur Stufe des Geistes in der Tat das Letzte ist, so entsteht der Anschein, als sei der Geist erst das Schlußresultat der Gesamtentwicklung, während diese doch in Wahrheit vom Geist angesetzt und getragen, weitergeführt und vollendet wird, der Geist also nicht nur nicht Resultat, sondern ebensosehr auch der bestimmende, treibende Grund ist. Man sieht hier, wie leicht Hegel seine dialektische Methode zur Gefahr werden, der Inhalt infolge der benützten Methode in ein falsches Licht geraten konnte.

Es erhebt sich jedoch aus anderen Stellen der Enzyklopädie selbst noch eine weitere Schwierigkeit für die theistische Erklärung. Wie in der Phänomenologie, so betont Hegel auch in der Enzyklopädie wiederholt, Selbstbewußtsein gebe es erst vom Augenblick des Sichanderswerdens, der Selbstunterscheidung an. Die Folge davon ist doch dann, daß das Absolute erst vom Augenblick der Selbstunterscheidung an d. h. erst seit Setzung der Welt selbstbewußt sein kann. Dieser Einwand scheitert jedoch daran, daß Hegel in Gott schon in der Sphäre des Ansich ein Sichanderswerden angenommen hat: der Prozeß des Sichanderswerdens findet nämlich nicht etwa bloß in der Setzung der endlichen Welt, sondern schon im Gebiet des göttlichen Innenlebens, in der wesensimmanenten Selbstunterscheidung Gottes statt. Diese vollzieht sich in dem Prozeß

der ewigen Erzeugung seines »Sohnes« als seines Andersseins und des Zusammenschlusses mit ihm in der Einheit des »heiligen Geistes«. Allerdings hat Hegel verschiedentlich erklärt, diese lediglich innerlogische Selbstunterscheidung Gottes sei noch nicht genügend ernsthaft und müsse zur Setzung der endlichen Welt weiterschreiten. Aber mag diese Unterscheidung vollständig oder unvollständig sein, so ist doch jedenfalls — in irgendeinem Entwicklungsstadium — sie selbst und eben damit auch das Selbstbewußtsein, die Subjektivität, die Persönlichkeit des Absoluten gegeben. Daß das tatsächlich Hegel's Ansicht war, ergibt sich aus dem für Hegel's Ansicht außerordentlich wichtigen § 567 der Enzyklopädie: schon »in dem Moment der Allgemeinheit — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens — ist es also der absolute Geist, welcher . . . . sich selbst als seinen Sohn erzeugt und . . . . (dadurch) die erste Substanz wesentlich als konkrete Einzelnheit und Subjektivität, der Geist ist.«

Hiernach ist zu sagen, daß sich Hegel die absolute Substanz in der Enzyklopädie schon an sich, vor d. h. — genauer und, da es sich bei allen diesen Ausführungen lediglich um nur begriffliche Unterscheidungen handelt, richtiger — abgesehen von der Setzung der endlichen Welt bewußt und persönlich denkt: nur als subjektiv bewußte Macht ist das Absolute der Grund der Wirklichkeit (§ 376). Wo Hegel's Ansicht hier etwas zweifelhaft erscheint, ist es lediglich die Folge seiner dialektischen Methode, für die der Meditationsprozeß des Menschen mit dem Aktionsprozeß des Absoluten zusammenfällt. Dadurch erhält Hegel's System seine grandiose Einheitlichkeit, aber vielfach auch seine Unklarheit, da der Inhalt sich oft in den Rahmen der Methode fügen muß. Unendlich viel falsches Verständnis Hegel's ist dadurch hervorgerufen worden, daß man die aus seiner Methode sich ergebende Inkongruenz von Hegel's Darstellung und seiner eigentlichen Ansicht nicht beachtet hat. —

So sicher sich uns ein die Immanenz Gottes möglichst stark betonender Theismus als Hegel's Weltanschauung in der Enzyklopädie ergibt, so ist mindestens ebenso wahrscheinlich, daß der Gottesbegriff der Phänomenologie ein pantheistischer, unpersönlicher ist. Zwischen beiden Standpunkten ist keinerlei Vermittlung möglich, da Hegel das Absolute in der Sphäre des Ansich das eine Mal ebenso bestimmt für unpersönlich wie das andere Mal für persönlich erklärt hat. Vielleicht erhalten wir die erwünschte Auskunft darüber, welche Gedankenreihe in Hegel's Denken prävalierte, aus der »Religionsphilosophie«.

IV. Die Darstellung der Religionsphilosophie.

Wenn irgendwo in Hegel's Werken, so sollte man hier in der Religionsphilosophie[1]) eine möglichst weitgehende Anpassung seiner Gotteslehre an das kirchliche Dogma und infolgedessen die denkbar stärkste Abschwächung der pantheistischen Färbung derselben erwarten. Diese Erwartung erfüllt sich jedoch nicht: die zu einem pantheistischen Gottesbegriff führende Gedankenreihe ist hier mindestens ebenso deutlich ausgeführt wie sonst. Ihr folgen wir zunächst.

Es wurde schon oben betont, daß Hegel schon in seiner Jugendzeit mit dem Rationalismus jeder Färbung gebrochen hat: der philosophische Deismus war ihm ebenso zuwider wie der theologische Supranaturalismus, zumal da beide Ansichten im Prinzip auf ganz genau dasselbe hinauskommen: auf einen schroffen Dualismus des Endlichen und Unendlichen. Selbstverständlich ist Hegel auch im Alter zu dieser Weltanschauung nicht mehr zurückgekehrt und in der Religionsphilosophie finden sich wiederholt scharfe Ausführungen gegen jede Art von dualistischer Weltanschauung, mag sie nun von der ratio-

[1]) Die Darstellung folgt hier gewöhnlich der 2. Auflage der Religionsphilosophie (Hegel's W. W. Band XI und XII, 1840); wo nicht ausdrücklich anders vermerkt, ist daher diese gemeint.

nalistischen Theologie oder der »Reflexionsphilosophie« ausgehen: »für den Verstand ist Gott das Eine, das Wesen der Wesen; diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie« (II 236). Statt dieser »leeren Identität« verlangt Hegel eine »konkrete Identität« d. h. solch ein Verhältnis zweier Größen, bei dem sich die eine der andern gegenüber nicht schroff ablehnend, sondern sich mit ihr vermittelnd und zu harmonischer Synthese weiterentwickelnd verhält. Dementsprechend ergibt sich für den Gottesbegriff die Definition »Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend: das ist die konkrete Identität« (II 236). Dieser Satz ist aus doppeltem Grunde wichtig: einmal zeigt er unter Beiziehung des Zusammenhangs, in dem er gesprochen ist (s. o.), das Motiv, weshalb Hegel diese »konkrete Identität« fordert: es ist sein Interesse an einer harmonischen Betrachtung des Weltall's gegenüber der im Rationalismus üblichen Zerreissung des All's in zwei beziehungslose Sphären. Außerdem aber stellt er die Verbindung mit der Phänomenologie her, sofern uns hier genau dieselbe Lehre vom Absoluten begegnet, wie wir sie dort gefunden haben: das Absolute macht sich gegenständlich d. h. setzt das Gegenteil seiner selbst, die Welt, und wird in und durch diesen Gegensatz selbstbewußt.

Ihren prägnantesten Ausdruck hat diese Auffassung Hegel's in den für unsere Frage geradezu fundamentalen Ausführungen Hegel's in Band I S. 200 (vgl. etwas abweichend: 1. Aufl. I 129) gefunden: »Der absolute Geist,« sagt Hegel hier, »ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß . . . .; er ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen d. h. sich als endliches Bewußtsein zu setzen; dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden; so ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des end-

lichen Geistes.« Eine deutlichere Aussage kann man nicht wohl verlangen: Hegel sagt hier so unverblümt als nur möglich, das Absolute könne erst im endlichen Geist, nur durch seine Vermittlung Bewußtsein seiner selbst erhalten, da erst »in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht.« (II 330; vgl. II 313, I 216, II 93, II 312.) Erst in dem langen Prozeß der Religionsgeschichte und der Geschichte der Philosophie wird sich die absolute Substanz in langsam, aber stetig aufsteigender Linie ihrer selbst bewußt: die Subjektivität ist nicht etwa ein Besitz, den das Absolute von Uranfang an fertig an sich gehabt hätte, sondern ein Prädikat, das Gott erst im Lauf der Zeit von der Gemeinde der Gläubigen »anerkannt«, beigelegt worden ist (II 328). So betont Hegel denn auch ausdrücklich, Gott bloß als Vater, also nur in der Sphäre des Ansich gedacht, sei noch nicht das Wahre (II 229); denn erst durch Hinzutritt der Welt und ihre Selbsterhebung zum Geist — in Gestalt des »Sohnes« und des »heiligen Geistes« — finde die Rückkehr des Absoluten in sich selbst statt und erst dadurch werde die Subjektivität des Absoluten »wirklich und gegenwärtig« (II 315). Kurz gesagt also: das Absolute hat sein Selbstbewußtsein nicht von Anfang an, sondern erhält es erst durch den Weltprozeß.

Freilich ist das Absolute dabei nicht etwa nur Passivum, vielmehr das den ganzen Weltprozeß treibende Aktivum. Aber ohne den Weltprozeß kann das Absolute nicht selbstbewußt, persönlich werden und Hegel sagt denn auch in der oben zitierten Stelle (I 200) mit dürren Worten: das Unendliche muß sich verendlichen, sich in eine Reihe von endlichen Gliedern auseinander legen. Aber seine Unendlichkeit ist dadurch gewahrt, daß die Reihe der endlichen Setzungen ins Unendliche weitergeht; seine Absolutheit aber dadurch, daß die Entwicklung der endlichen Setzungen immer wieder zu ihrem Anfangs- und Ausgangspunkt zurücklenkt, also — geometrisch gesprochen — nicht der ins Unendliche gehenden geraden Linie, sondern der stets zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrenden Kreislinie gleicht, der gesamte Weltprozeß also nicht ein Strahlenbündel von zahllosen vom Absoluten ausgehenden Linien darstellt — dann könnte von Persönlichkeit des Absoluten die Rede sein —, sondern vielmehr ein System von konzentrischen Ringen, die sich, pyramidal angeordnet, in unzählbarer Mannigfaltigkeit um das Absolute als ihren Mittelpunkt legen. Dann aber ist die Persönlichkeit des Weltprinzips völlig ausgeschlossen: das Absolute ist nicht ein personhaftes Wesen, das die Welt nach bestimmten Zwecken geschaffen hätte und leiten würde, sondern ein unpersönliches Unbewußtes, das dem Weltgeschehen, zuhöchst dem menschlichen Geistesleben, immanent ist und erst in mühsamem Prozeß sich zu Bewußtsein heraufarbeitet; es ist nicht der Lenker und Leiter der Welt, der über alle Endlichkeit erhaben ist, sondern die Endlichkeit, das Menschliche ist »ein Moment an ihm selbst«, das Menschliche selbst aber »unmittelbarer präsenter Gott« (II 307); es ist nicht eine festumrissene Größe, die als kausierender Ausgangspunkt des Weltlaufs gedacht werden könnte, sondern ruheloses Werden, in stetiger Lebendigkeit befindliche Entwicklung, kurz — »der ewige Prozeß« (II 229, I 201 f, 1. Aufl.: I 122).

Lassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung der Religionsphilosophie durch Hegel selbst formulieren: »Meine Ansicht ist«, so bemerkt er in einem Privatbrief (W. W. Band 17, S. 523), »daß die Jdee nur als Prozeß in ihr (wie Werden ein Beispiel ist,) als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß; denn das Wahre ist nicht ein nur ruhendes, seiendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig; — das ewige Unterscheiden und die in Einem seiende Reduktion des Unterschieds dahin, daß er kein Unterschied ist.« Dieses ständige Sichbewegen und im-Fluß-bleiben ist das Kontinuierliche am Absoluten, das durch alle Entwicklungsstadien sich

gleichmäßig durchziehende Wesen der Idee: Leben und Bewegung, nicht Persönlichkeit ist das Wesen von Hegel's Gottesbegriff (Bd. 17, S. 528).

Dieser Gottesbegriff, den uns die bisherige Untersuchung der Religionsphilosophie geliefert hat, deckt sich so ziemlich mit dem der Phänomenologie; einen leichten Unterschied könnte man höchstens darin finden, daß die Religionsphilosophie den Gedanken noch mehr in Vordergrund stellt, daß das Absolute kein ruhender Punkt, sondern Wechsel und Werden ist. Von Persönlichkeit Gottes an sich schon ist aber hier so wenig die Rede wie dort. —

Aus der Untersuchung der Enzyklopädie hat sich uns jedoch ergeben, daß Hegel sich dort Gott von Anfang an, ganz abgesehen von aller endlichen Vermittlung, selbstbewußt, persönlich gedacht hat. Es bleibt uns so die Aufgabe, auch die Religionsphilosophie daraufhin zu untersuchen, ob nicht auch hier dieselben oder ähnliche Vorstellungen neben den bisher besprochenen sich finden.

Im Vorhergehenden war mehrfach die Rede davon, ob das Absolute »schon von Anfang an« Selbstbewußtsein habe oder ob es dieses »erst« in seiner Welterscheinung erhalte. Dieses »schon« und »erst« darf im Sinn Hegel's niemals als chronologisch-sukzessive, die zeitliche Reihenfolge andeutende, sondern lediglich als eine nur logisch trennende und begrifflich konstruierende Angabe verstanden werden (II 253). Denn nach Hegel's oft ausgesprochener Ansicht liegt im Absoluten implicite schon der ganze Weltprozeß fertig vor: »der Stoff, dessen Notwendigkeit wir betrachtet haben (nämlich die Welt der Erscheinung), ist daher an und für sich selbst derselbe, wie er in der göttlichen Idee als an und für sich vorkommt und wie er als Reichtum der endlichen Welt erscheint« (I 111; vgl. I 118).

Das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen darf daher nicht so verstanden werden, als wäre jenes der Mutterboden,

aus dem der Baum der Endlichkeit als qualitativ völlig Neues hervorwächst; vielmehr befaßt das Absolute als das Unendliche alles Endliche restlos in sich (I 89f.); es gleicht also, um wieder ein Bild aus der Naturwissenschaft zu wählen, der Zelle, die den Nährboden für die künftige Entwicklung abgibt und materiell doch identisch mit ihrem Produkt bleibt. Und wie die Zelle schon die ganze Entwicklung des künftigen Zellprodukts, dem biologischen Auge deutlich sichtbar, enthält, so auch das Absolute den Weltprozeß. Allerdings kann es im Absoluten noch keine schroffe Gegenüberstellung von Unterschieden, kein Auseinandertreten der Gegensätze geben und doch ist schon in ihm die ganze kommende Entwicklung immanent vorhanden; mithin sind auch die Gegensätze, die den vorliegenden Weltbestand charakterisieren und konstituieren, bereits im Absoluten voll ausgebildet; nur bleiben sie zunächst latent »im Schoße der Allgemeinheit« (I 63). »Eigentlich«, idealiter, sind im Absoluten die Unterschiede noch nicht, »uneigentlich«, realiter, tatsächlich sind sie doch schon vorhanden (II 225); oder dasselbe anders, nur scheinbar widersprechend ausgedrückt: als »ideelle« sind diese Unterschiede von Uranfang an vorhanden, »in der Tat«, in der objektiven Verwirklichung dagegen erst im Lauf der zeitlichen Entwicklung entstanden (II 232).

Hegel sucht hier deutlich nach einem Ausdruck, der dieses eigenartige Verhältnis von Sein und Nichtsein im Absoluten richtig wiedergeben würde. Man wird seinen Sinn am ehesten treffen, wenn man sagt: die ganze Wirklichkeit mit allen Nüanzierungen und Variationen, mit allen Gegensätzen und Entwicklungsstadien ist im Absoluten potentiell von Uranfang an, effektiv dagegen erst seit Setzung der endlichen Welt vorhanden (vgl. II 221 f.).

Wenden wir dieses allgemeine Schema von Hegel's Denken auf unser spezielles Problem an, so ergibt sich: wie irgend ein anderes Phänomen der Erscheinungswelt, so muß auch das

Selbstbewußtsein Gottes allerspätestens in der Erscheinungswelt zu klarer Ausbildung kommen, ebenso notwendig aber auch schon vorher irgendwie vorhanden gewesen sein: wenn auch nicht effektiv, so doch zum Mindesten potentiell. Auf dem Boden von Hegel's Philosophie, in der das Bewußtsein nicht wie für die heutige Betrachtung zur Erfahrung und zum Bearbeitungsgebiet der Vernunft gehört, sondern gar nicht scharf von der Vernunft getrennt werden kann und mit derselben infolgedessen zusammenfallen muß, hat es nun aber nicht den mindesten Sinn zu sagen: Selbstbewußtsein kommt dem absoluten Geist als solchem nur potentiell, nur ideal, nur als gedachte Möglichkeit zu. Denn da für Hegel Bewußtsein und Vernunft zusammenfallen, dementsprechend auch das Selbstbewußtsein für ihn stets nur etwas Gedachtes und nichts Empirisches ist, so ist es im Augenblick seines Gedachtwerdens auch wirklich. Dem absoluten Geist kommt also schon an sich, abgesehen von jeglicher Weltentwicklung, volles Selbstbewußtsein und volle Persönlichkeit zu. Daß diese theistische Auffassung von Hegel's Aussagen sich nicht bloß formalistisch und sklavisch an den äußerlichen Wortlaut hält, sondern ebenso sehr wie die pantheistische aus dem Gesamtgeist von Hegel's System geflossen ist, wird jeder unparteiische Beurteiler zugeben müssen.

So finden wir denn auch in der Tat Aeußerungen Hegel's, die den früher angeführten direkt entgegenlaufen: das Absolute braucht die endliche Welt, wie in der Religionsphilosophie zu verschiedenen Malen ausgeführt wird, an sich gerade nicht, um Person zu werden. Ganz geflissentlich wird daher der transitorische, bedeutungslose Charakter der endlichen Welt betont: sie ist im Licht des Absoluten angesehen nur »ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment« (II 330), »nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick«; »das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist«, oder

»das Tönen eines Wort's«, das augenblicklich verklungen ist (II 252). Dem entspricht auch eine Bemerkung Hegel's in der »Geschichte der Philosophie« (Bd. II S. 41), wo er betont, daß das Geistesleben des endlichen Subjekts das des Absoluten inhaltlich nicht bereichern kann, für dieses nur formelle Bedeutung hat. — Selbstbewußtsein ist demnach für das Absolute durchaus nicht bloß mehr oder weniger akzidentiell, so daß es auch ohne dieses existieren könnte, sondern substanziell; nicht nur Moment in seiner Entwicklung, sondern der Kern seines Wesens.

Für alle Seiten im Absoluten findet die Entwicklung von der Stufe des potentiellen Vorhandensein's zu der effektiven Existenzform, von Denkmöglichkeit zu realer Wirklichkeit statt. Auf allen sonstigen Gebieten gilt, »daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist« (II 219; vgl. II 240) und daß trotzdem das Ende, das Resultat, zu dem sich Gott entwickelt, stets zugleich auch der Anfang, die Voraussetzung dieser Entwicklung ist (II 229; vgl. II 208); daß Gott also immer das schon ist, was er wird, und erst wird, was er ist. Nur sein Selbstbewußtsein paßt in diesen Rahmen nicht herein, weil es als rein geistige, stets nur gedacht vorhandene Größe sich nicht von Denkmöglichkeit zu Realwirklichkeit weiterentwickeln kann: es liegt schon von Anfang an fertig vor. Diese Tatsache wird nun aber dadurch verschleiert, daß Hegel diese Ausnahme, die das Selbstbewußtsein des Absoluten macht, nicht ausdrücklich als solche ausgesprochen hat und bei der inneren Geschlossenheit seines Systems wohl auch nicht offen aussprechen wollte. Dadurch entsteht aber an vielen Stellen der Schein, als habe Hegel, wie das Weltganze überhaupt lebendige Entwicklung ist, so auch für das Bewußtsein des Absoluten eine Entwicklungsgeschichte angenommen, auch dieses als eine zunächst nur ideell vorhandene und dann erst in der Welt real sich verwirklichende Größe gedacht. Daß das jedoch nicht Hegel's

eigentlichste Ueberzeugung, sondern nur ein Mangel der Darstellung ist, dürfte sich aus den bisherigen Darlegungen klar ergeben.

Das ist übrigens von Hegel selbst auch betont worden, am deutlichsten Band I, S. 132 der 1. Aufl. (vgl. 2. Aufl. etwas abweichend: I 201). Der betreffende Abschnitt trägt schon die bezeichnende Ueberschrift »Einseitigkeit des Gangs« und führt dann aus, daß die dialektische Methode es leider, aber unvermeidlich mit sich bringe, daß das, was eigentlich das Erste und Wahre sei, hier als Resultat, als Produkt erscheine; die ganze Erörterung wird dann schließlich zusammengefaßt in dem für Hegel's Ueberzeugung entscheidenden Satz: »Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist so das Erste und einzig Wahre.« Hier liegt der Schlüssel zu Hegel's Gottesbegriff, sofern Hegel selbst betont, daß Gott von Anfang an seiner selbst sich bewußt ist, und zugleich den Grund für die Verschleierung dieses Tatbestandes angibt: alle Stellen, in denen das Absolute an sich unbewußt und unpersönlich erscheint, erklären sich dann lediglich daraus, daß der Einheit des Systems zu liebe und der Methode halber — um vom unmittelbar gegebenen Endlichen ausgehen und auf sicherem Weg zum Absoluten aufsteigen zu können — vom Bewußtsein des Absoluten zunächst abstrahiert werden muß. So wenig der Sinn des von Hegel ganz besonders hochgeschätzten ontologischen Gottesbeweises darin besteht, daß erst aus meiner Vorstellung von Gott seine Existenz folge, sowenig erhält Gott erst dadurch, daß ich (und damit er selbst) seiner bewußt werde, sein Selbstbewußtsein: er hat dieses vielmehr schon längst vorher, rein durch sich selbst; und nur aus methodologischen Gründen wird zunächst davon abstrahiert. Diese rein aus formellen Gründen vorgenommene Abstraktion entscheidet aber niemals über den Inhalt: inhaltlich ist Gott von Anfang an selbstbewußte Persönlichkeit (vgl. II 228, wo, wie selbst Strauß (Glaubenslehre I, S. 488) unbeabsichtigt

zugestanden hat, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein des Absoluten schon an sich deutlich vorausgesetzt ist). — —

Wir sind bisher dem Gottesbegriff der Religionsphilosophie nur im allgemeinen gefolgt und haben dabei gefunden, daß eine theistische und eine pantheistische Gedankenführung sich nachweisen läßt. Bevor wir an die Frage herantreten, welche dieser beiden Auslegungen Hegel's eigentlichen Sinn trifft, müssen kurz seine Aussagen über die göttliche Trinität untersucht werden.

Hegel hat sich Gott trinitarisch gedacht. Mit gutem Grund: Hegel's Dialektik bringt es mit sich, daß Gott trinitarisch gedacht werden muß. Die Bezeichnung Gottes als Geist besagt inhaltlich genau dasselbe wie die Definition, Gott sei dreieinig. Denn da das Wesen des Geistes darin besteht, daß er sich von sich selbst unterscheidet, aber in dem Anderen bei sich selbst bleibt und zu sich zurückkehrt, sind es stets drei Momente, welche das Wesen des Geistes und mithin auch das Gottes ausmachen: die Einheit mit sich, der Unterschied oder die Differenz von sich und die aus der Differenz wiederhergestellte Einheit. Gott ist infolgedessen für Hegel nicht der Eine, sondern der Dreieinige. Und so hat sich Hegel denn auch bemüht, womöglich überall, auch in nichtchristlichen Religionen, den Trinitätsgedanken nachzuweisen, und sogar auch die kirchliche Dreieinigkeitslehre gegen die Behauptung der Unmöglichkeit, »Drei und Eins und Eins und Drei« zusammenzudenken (Goethe »Faust«), mit dem Hinweis darauf verteidigt, in der Sphäre des spekulativen Denkens dürfe man nicht mit abstrakten Zahlbegriffen kommen (II 237, I 154 f).

Dem entspricht, daß Hegel seinen positiven Entwurf der absoluten Religion in drei Teile gegliedert gibt: er unterscheidet nacheinander das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Das Reich des Vaters ist die Idee an und für sich, das Reich des Sohnes »Die Idee im Elemente des Be-

wußtseins« oder »Die Differenz«; das Absolute im Element des Bewußtseins ist, der biblischen Formel entkleidet, die natürliche endliche Welt, die die Idee im Zustand ihres Andersseins darstellt und in den Zustand ihres Selbstbewußtseins erhebt (II 240, II 249). Das Stadium endlich, in dem die endliche Welt sich zum Bewußtsein erhebt und damit zum Absoluten zurückkehrt, heißt hier in der Religionsphilosophie »Das Reich des Geistes«. Das Wesen des Absoluten tritt uns hier in ganz genau derselben Zeichnung wieder entgegen, wie wir es schon früher gefunden haben: Das Absolute ist der ewige Prozeß der Verendlichung und der Rückkehr in sich selbst. Die Eigenart der Religionsphilosophie besteht nur darin, daß sie diesen Verlauf in die Formeln des kirchlichen Trinitätsdogma's gefaßt hat.

Daraus ergibt sich aber ohne Weiteres, daß Gott nicht von Anfang an trinitarisch gegliedert ist, sondern sich erst im Lauf des Weltprozesses zur Dreieinigkeit entwickelt: »was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen: er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist« (II 296; vgl. II 220). Ebenso unzweideutig ist ferner, daß die Bezeichnung dieser drei Entwicklungsabschnitte als »Vater, Sohn, Geist« nur äußerliche Anpassung an den dogmatisch-kirchlichen Sprachgebrauch, für das philosophische Bewußtsein dagegen uneigentliche, bildliche, der Vorstellungswelt entnommene, kindliche Ausdrücke sind (II 228 f, II 240). Die letzte und schwerwiegendste Konsequenz dieser Position liegt aber darin, daß von drei göttlichen Personen keine Rede mehr sein kann: Vater, Sohn und Geist sind hier nur in stetem dialektischem Fluß befindliche Momente, ineinander übergehende Durchgangs- und Entwicklungsstadien der Selbstbewegung des Geistes, keine festgeschlossene, einander selbstständig gegenüberstehende Substanzen oder gar für sich seiende, bestimmt ausgeprägte Subjekte und Personen.

Nach der bisherigen Darstellung wäre die Trinität für Hegel nur ein Produkt historischer Entwicklung, keine ewige Tatsache und würden »Sohn« und »Welt« zusammenfallen. Hegel hätte demnach also schon ganz dieselbe Ansicht gehabt, die D. F. Strauß später auf die Formel gebracht hat, Christus sei nicht der historische Einzelmensch, sondern die gesamte Menschheit, die Person des Gottmenschen dementsprechend umzusetzen in die Idee, die ihre Verwirklichung im Gesamtleben der Gattung findet. Dieser Auslegung Hegel's, die Sohn und Welt also zusammennimmt, stehen jedoch andere Aussagen Hegel's kontradiktorisch gegenüber. —

»Dieses Andere,« bemerkt er II 251, »haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist.« Dementsprechend nennt er es eine »unrichtige Auffassung«, daß »der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst gegenständlich seienden Göttlichkeit, dasselbe sei als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sei.« (II 251 f). Der »ewige Sohn des Vaters« ist demnach doch wieder nicht dasselbe wie die materielle, räumlich-zeitliche Erscheinungswelt und doch stehen beide nach Obigem in engstem Zusammenhang.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, haben die Rechtshegelianer nur die Differenz von »Sohn« und »Welt«, die Linkshegelianer umgekehrt nur deren Identität hervorgehoben; daß keiner dieser beiden Wege befriedigt, liegt auf der Hand. Andere haben, so offenbar auch Kuno Fischer (»Hegel's Leben und Werke« II. 1001 f) unterschieden zwischen der sinnlich gegebenen, materiellen, raumzeitlichen Welt und dem durch die sittliche Arbeit des Menschengeschlechts erreichten Zustand der Läuterung, in dem sie sich jetzt befindet und in den sie immer wieder erhoben werden muß: in diesem letzteren Stadium wäre sie mit dem »Sohn der ewigen Sphäre« identisch, in jenem anderen dagegen nicht. Man wird jedoch mit dieser Erklärung niemals bei allen in Betracht kommenden Stellen durchkommen können.

3

Es ist vielmehr, um nach allen Seiten hin gerecht zu werden, von Hegel's Schöpfungsbegriff auszugehen: die Schöpfung der Erscheinungswelt ist für Hegel lediglich der Uebergang, die Umsetzung der ewigen Gedanken des absoluten Denkens in die konkrete Wirklichkeit. Die Welt kann also nur deshalb als Sohn bezeichnet werden, weil in ihr die im Element des Gedankens nur ideell vorhandenen und dort im eigentlichen Sinn den »Sohn« bildenden Bestimmungen und Unterschiede real verwirklicht sind. Wo Hegel im Ausdruck vorsichtig ist, bezeichnet er die Welt nur als gedachte, als Gedankenkomplex des Absoluten — der alte Gedanke des κόσμος νοητός, der intelligiblen Welt taucht hier in ganz ähnlicher Weise wieder auf wie ihn früher schon Plotin, Origenes und Jakob Böhme vertreten und teilweise ebenfalls als »Sohn« bezeichnet hatten, weil auch nach orthodoxer Vorstellung die ganze Menschheit in Christus verkörpert ist — als »Sohn«, als gesetzte dagegen nicht mehr.

Der »Sohn« ist also die Welt als Gedankenkomplex des Absoluten. Bildet nun aber dieser ewige Sohn Gottes nach Hegel's eigentlichster Meinung in der Sphäre des Ansich eine rein geistige Größe, so ist der Sohn ewig, die Trinität also nicht erst in der Zeit entstanden. Neben diesem berechtigten Schluß glaubt Hegel aber auch noch eine zweite Folgerung daraus ziehen, nämlich auch das Prädikat der Persönlichkeit für Vater, Sohn und Geist daraus ableiten zu können: er verteidigt ausdrücklich die Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist als Personen (II 239); daß diese Verteidigung aber völlig mißlungen ist und aus dem ganzen Zusammenhang heraus mißlingen mußte, ist offensichtlich. —

Wir haben demnach also auch in Hegel's Trinitätslehre zwei Auffassungen nebeneinander gefunden: nach der einen, zuletzt entwickelten, ist die Trinität ewig, nach der anderen zeitlich entstanden. Zusammenfassend läßt sich jedoch sagen: es scheint zunächst so, als habe die kirchliche Trinitätslehre

bei Hegel eine Umgestaltung dahin erfahren, daß aus der rein in der Sphäre des göttlichen Innenlebens stattfindenden innertrinitarischen Selbstunterscheidung Gottes, wie sie in der Kirchenlehre angenommen wird, ein über die ganze Weltgeschichte sich erstreckender und erst in derselben und durch dieselbe zu dieser trinitarischen Ausprägung gelangender Prozeß geworden sei. Gegen diese Auffassung macht jedoch schon der Umstand bedenklich, daß das Absolute über die Zeit völlig erhaben zu denken ist (II 253); außerdem führt es Hegel auch selbst wiederholt aus, daß er sich die Trinität schon rein in der Sphäre des göttlichen Innenlebens vorhanden dachte. Hegel muß sich demnach das Absolute also doch schon von Anfang an trinitarisch, die Trinität selbst aber als überzeitlichen Prozeß vorgestellt haben. Diese Sachlage wird jedoch dadurch verschleiert, daß er den überzeitlichen und den zeitlichen Prozeß gar nicht deutlich von einander geschieden und abgegrenzt hat, sondern beide ineinander übergehen, zusammenfließen läßt, und daß er — in Zusammenhang damit — die beiden Begriffe der Sohnwerdung und der Weltwerdung Gottes oder der Idee nicht genau ins Verhältnis gesetzt hat. Ansätze zu einer Ausgleichung der beiden Gedankenreihen liegen allerdings vor, sofern die Welt als Gedankenkomplex des Absoluten »Sohn« genannt wird (S. 34). Wie nun aber diese Gedankenwelt des Absoluten zur materiellen Realität in der Erscheinungswelt wird, wie also der überzeitliche Prozeß in den zeitlichen übergeht, hat Hegel nicht gesagt. Origenes, Jakob Böhme u. a. hatten das Vermittlungsglied zwischen der überzeitlichen und der zeitlichen Entwicklung der »Idee« in dem Gedanken des großen Abfalls gefunden. Es ist möglich, daß Hegel ähnliche Vorstellungen hatte, sofern er von einem »Entlassen« des »Anderen« im Absoluten spricht (II 250). Ob er aber tatsächlich diese Ueberzeugung gehabt hat, kann heute nicht mehr sicher entschieden werden. Daß bei dieser Sachlage auch Hegel's Ausführungen über das Bewußtsein des

Absoluten nicht klar und unzweideutig sein können, liegt auf der Hand: ist die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes von Anfang an da, so ist das Absolute stets selbstbewußt; kommt aber die Trinität erst im zeitlichen Prozeß zu voller Ausgestaltung, so wird das zum Mindesten fraglich. Doch ist auch hier wieder zu betonen: ein großer Teil der Unklarheit schwindet, sobald man Hegel's methodisches Verfahren in Rechnung zieht: an sich ist Gott für Hegel sicher von Anfang an trinitarisch im vollen Sinn des Worts, aber im Interesse seiner idealgenetischen Methode abstrahiert er an vielen Stellen von dieser Tatsache.

Somit ergibt sich uns als Ergebnis der Untersuchung von Hegel's Trinitätslehre: Hegel dachte sich das Absolute von Anfang an trinitarisch, aber — und das ist die andere Seite — er denkt sich diese Trinität nicht in der Form von drei Personen, wie die Kirchenlehre es fordert, sondern von drei Momenten oder Entwicklungsphasen, die er allerdings Person nennt, die es aber niemals sind. — Es bleibt uns jetzt noch die Entscheidung der Frage, ob Gott, der den Rahmen, die Subsistenzform für diese drei Momente bildet, ein persönliches oder ein unpersönliches Wesen ist.

Wenn man Hegel's Religionsphilosophie unbefangen auf diese Frage prüft, so ergibt sich, daß eine zum Theismus führende Gedankenlinie ebenso deutlich vorliegt wie eine pantheistische. Nun liegen ja allerdings auch in der Phänomenologie und Enzyklopädie theistisch und pantheistisch klingende Ausdrücke nebeneinander vor, aber bei genauerem Zusehen ergab sich, daß die Phänomenologie mehr pantheistisch, die Enzyklopädie mehr theistisch orientiert ist, also die eine Gedankenreihe sich zwanglos auf die andere zurückführen läßt. Es liegt ja nun, da die Phänomenologie ziemlich älter ist als die anderen Werke, nahe, in Hegel's Philosophie eine Entwicklung von Pantheismus zum Theismus anzunehmen. Aber das ist durch den Tatbestand der Religionsphilosophie

völlig ausgeschlossen: sie enthält beide Gedankenreihen gleich stark ausgebildet, vereinigt also gewissermaßen den Standpunkt der Phänomenologie und den der Enzyklopädie in sich. Daher kommt es, daß eine Rückführung der einen Gedankenlinie auf die andere hier ohne Gewaltsamkeit einfach nicht möglich ist, daß Hegel's Gottesbegriff dauernd etwas Schwankendes und Schillerndes an sich hat, und daß aus der Religionsphilosophie ebenso leicht die Persönlichkeit wie die Unpersönlichkeit von Hegel's Gottesbegriff bewiesen werden konnte und bewiesen worden ist.

Das liegt in der Sachlage begründet: die Weltanschauungsform, die in der Religionsphilosophie ihren Niederschlag gefunden hat, ist notwendigerweise Beides, Theismus und Pantheismus; notwendig ist das deshalb, weil Hegel selbst es als Ziel seiner philosophischen Arbeit und als Tendenz seiner Darlegungen bezeichnet hat, diese beiden Standpunkte miteinander zu vereinigen: II 336f, II 187f. Dem abstrakten Theismus, dem Gott »absolutes Jenseits« ist, und dem abstrakten Pantheismus, dem umgekehrt die Welt zu Schein und Bedeutungslosigkeit verblaßt, steht er gleich fern (I 208 ff); deshalb auch seine zahlreichen Ausführungen gegen jeden abstrakten Theismus, richtiger Deismus (z. B. II 233 ff), wie sein oft wiederholter Protest, ihn unter den Pantheismus zu rubrizieren (I 308, II 58 ff, I 93 f). Hegel sucht eben eine Einigung zwischen beiden Standpunkten und schleift deshalb die Spitzen beider ab.

Bei dieser Sachlage kann man ihn weder dem Theismus noch dem Pantheismus zurechnen; er ist nun eben einmal nicht das Eine oder das Andere, sondern Beides, d. h. er steht über den Gegensätzen und ist in seiner Art der typische Vertreter seiner eigenen, überall die Einheit von These und Antithese in der Synthese aufspürenden Weltanschauung. Das ist seine Größe und zugleich auch die Schwäche seiner ganzen Philosophie. Daher werden auch Bezeichnungen von Hegel's Weltanschauung mit einem bestimmten Schulnamen seiner

Eigenart nicht gerecht: wenn z. B. Dilthey seine Philosophie als »mystischen Pantheismus« bezeichnet hat und Schubert ihm darin gefolgt ist, so trifft das nur die eine Seite von Hegel's Wesen und läßt die andere, die doch auch vorhanden ist, unberücksichtigt. Ob freilich Beides sich so, wie Hegel es versucht hat, einigen läßt, ist eine systematische Frage, die hier in die historische Untersuchung nicht eingemengt werden darf.

Wenn der Knoten sich so nicht mit einem einfachen entweder-oder lösen läßt, so kommt die Frage darauf hinaus, welche der beiden Weltanschauungen, die theistische oder die pantheistische, die Konsequenz der Aufstellungen Hegel's bildet. Nun kann man mit gutem Grund sagen, die Position Hegel's, der ganze Geist seines Systems führe unweigerlich zum Pantheismus. Man kann diesen Nachweis von zwei Seiten aus führen: man kann dabei entweder das Wesen des Hegelschen Absoluten oder das Verhältnis desselben zur Erscheinungswelt zum Ausgangspunkt nehmen.

Wenn das Wesen des Absoluten bei Hegel Leben und Werden, ständiges Setzen und Aufheben, Entstehen und Vergehen ist, und wenn es nur dadurch den Weltlauf konstituiert, so ist es nicht Person, sondern unpersönliches Weltprinzip; es ist die absolute Weltsubstanz, nicht mehr und nicht weniger. Wenn man jetzt aber Hegel's Absolutes als Weltsubstanz versteht, so kann dieses inhaltlich garnichts Anderes sein als entweder die absolute Substanz Spinoza's oder der geistlose, zum mindesten unbewußte Weltgrund Schelling's, der erst durch den Weltprozeß zu Bewußtsein kommt. Beide Fassungen des Absoluten hat aber Hegel gleich energisch abgelehnt: was Spinoza anbelangt, so hat sich Hegel mit gutem Grund wiederholt (I 308, I 93 f, II 58 ff und oft) gegen jeden Pantheismus spinozistischer Färbung gewendet, da beide Denker in direktem Gegensatz zueinander stehen: Spinoza's Philosophie kennt in Wahrheit nur ein Sein und kein Werden,

Hegel dagegen im Grunde genommen nur ein Werden und kein Sein. Gegen Schelling's Pantheismus geht die schon oben angeführte Parodie der Phänomenologie, das Absolute sei nicht einfach die Nacht, in der alle Kühe schwarz seien. Es ist das ja in der Tat eine komische Vorstellung, das Absolute Jahrhunderte und Jahrtausende lang in unbewußtem Zustand leben, mit dem Beginn des menschlichen Geisteslebens zum dämmernden Erwachen, mit dem Eintritt des Christentums in die Welt zum ersten deutlichen Bewußtsein und mit der Weiterentwicklung des geistig-religiösen Lebens der Menschheit zu immer größerer Reinheit und Deutlichkeit desselben gelangen zu lassen, um ausgerechnet in Hegel's Philosophie sein Selbstbewußtsein zu erhalten: Gott selbstbewußt von Hegel's Gnaden — wer will diese Geschmacklosigkeit diesem Philosophen im Ernst zutrauen? Und wenn das Wesen des Absoluten Entwicklung ist, so ist doch nachdrücklichst zu betonen, daß das die Persönlichkeit desselben keineswegs ausschließt: auch die endliche Persönlichkeit entwickelt sich doch zweifelsohne. Daß die Unpersönlichkeit Gottes aus dem Wesen des Absoluten bei Hegel mit unweigerlicher Notwendigkeit folge, ist also keineswegs so sicher als es oft behauptet wird. Sehen wir deshalb darnach, was sich aus dem Verhältnis des Absoluten zur Welt für unsre Frage ergibt!

Wir sahen schon früher, daß die harmonische Einheit des Weltall's, die lebensvolle Beziehung zwischen dem Endlichen und Unendlichen schon von Jugend auf Gemütsbedürfnis Hegel's war. Diese Einheit des Endlichen und Unendlichen sucht er jetzt dadurch zu erreichen, daß die denkende Vernunft als das Wesen des Weltall's beschrieben wird: da es aber keine zwei verschiedene Arten von Vernunft geben, die göttliche und menschliche qualitativ nicht verschieden, sondern nur identisch sein können, so ist das Denken des Menschen, wenn es nur vernünftig ist, zugleich das Denken Gottes in

ihm (Rel.-philos. I 212). So kann sich Hegel Gott im Weltbestand direkt wirksam denken und aufs nachdrücklichste immer wieder die Immanenz Gottes betonen (I 93, Enzykl. § 570 und § 381, Zus.). Dementsprechend hat auch er selbst seine Philosophie gelegentlich (Band 17, S. 1 ff) als »Immanenzphilosophie« bezeichnet. Daraus leitet man nun die Unpersönlichkeit des Hegel'schen Gottes ab, indem man sagt, jeder Immanenzstandpunkt führe zu einem unpersönlichen Gottesbegriff, sei auf jeden Fall mit der Persönlichkeit Gottes nicht vereinbar. Es ist das eine oft wiederkehrende, aber durch nichts begründete Behauptung. In Wahrheit ist Immanenz und Persönlichkeit Gottes sehr wohl miteinander vereinbar: jede praktische Frömmigkeit denkt sich Gott doch ganz gewiß persönlich und doch der Welt immanent. Es kommt nur darauf an, zwischen Wesen und Wirken Gottes zu unterscheiden: seinem Wirken nach ist Gott der Welt immanent, seinem Wesen nach transzendent. Wieso dann aber die Persönlichkeit Gottes und die Immanenz des göttlichen Wirkens unvereinbar sein sollen, ist schlechterdings nicht einzusehen. Ja man wird noch weitergehen und sagen dürfen, in gewissem Sinn vertrage sich selbst die Immanenz des Wesens des Absoluten mit einer personalen Fassung desselben. Reden wir doch schon beim endlichen Subjekt davon, der Geist des Künstlers wohne in und spreche aus seinem Kunstwerk: wieviel mehr gilt aber von Gott, daß sein Geist im ganzen Weltall lebt oder, da Gott keine materielle Persönlichkeit, sondern selbst Geist ist, Gott selbst unbeschadet seiner Persönlichkeit dem Weltlauf immanent ist! Wenn man Gott Persönlichkeit nennt, so ist er Persönlichkeit nicht nach Art der menschlichen: hier trifft es allerdings zu, daß die menschliche Person nur an den Dingen gestaltend, nicht in und aus ihnen heraus wirkend gedacht werden kann. Bei Gott dagegen ist es anders: er ist geistige Persönlichkeit und als rein geistige kann er der Wirklichkeit auch seinem Wesen nach immanent sein; wo

man Beides für unvereinbar hält, liegt eine viel zu massive Auffassung der Persönlichkeit Gottes vor. Damit also, daß Hegel seine Philosophie bisweilen Immanenzphilosophie genannt hat, ist noch gar nichts über die Persönlichkeit beziehungsweise Unpersönlichkeit Gottes entschieden.

Sehen wir nun, ob die andere Beweisführung, die sich auch denken läßt, nicht stichhaltiger ist. Man kann m. E. auch umgekehrt sagen, aus dem ganzen Geist der Hegel'schen Konstruktionen folge die personale Fassung des absoluten Wesens, mit dieser stehe und falle das ganze System. Denn Gedankenbewegung setzt immer und notwendig Personeinheit als ermöglichende Bedingung voraus: nimmt man eine Gedankenfolge ohne den Rahmen personeinheitlichen Lebens an, so tritt anstelle des sinnvollen Ineinandergreifens der Vorstellungskomplexe und der dadurch bedingten harmonischen Einheit der Denkbewegung nur eine wahllose, unmotivierte, zusammenhangslose Folge von Gedankensplittern: es käme zu gar keiner »Gedankenbewegung«. Soll ferner ein harmonisches Ganzes entstehen — und das ist ja Hegel's Absicht —, so muß die vorhandene Vielheit der Gedanken in der Einheit der Persönlichkeit verknüpft sein. Endlich: nur wo die Einheit der Persönlichkeit im Hintergrund steht, ist Grund dazu vorhanden, daß das Denken die Versöhnung von These und Antithese in der Synthese sucht. Daraus ergibt sich also, daß die dialektische Methode einen persönlichen Gottesbegriff nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu verlangt.

Demgegenüber ist aber doch festzuhalten, daß diese Beweisführung auch nicht den geringsten Grad stichhaltiger ist als jene andere, die aus dem ganzen Geist des Systems die Unpersönlichkeit Gottes ableitet. Es liegt hier also wieder genau dieselbe Doppelseitigkeit vor, die wir schon oben beobachtet haben: aus dem Gesamtcharakter von Hegel's Philosophie läßt sich die Persönlichkeit Gottes als letzte Konsequenz

ebensowohl ableiten als bestreiten. Immerhin läßt sich soviel sagen, daß die Persönlichkeit des Absoluten verloren zu gehen droht, aber ebenso energisch festgehalten und, wenn auch ohne exakte Begründung, behauptet wird. Diese Stellungnahme Hegel's ist derartig eigentümlich, daß für sie nur zwei Erklärungen möglich sind: entweder war die Persönlichkeit Gottes für Hegel zwar aufrichtiges Gemütsbedürfnis, aber eine logische Begründung für dieselbe wollte bzw. konnte er nicht geben; oder aber spricht er, ähnlich wie in der Trinitätslehre, nur in äußerer Anpassung an das Kirchendogma, um mit der Kirche in keine Konflikte zu kommen, von einer Persönlichkeit des Absoluten. In diesem Fall hätte er sich Gott im Innersten, wenn er seine eigene Ueberzeugung frei ausgesprochen hätte, unpersönlich, in jenem persönlich gedacht. Welche dieser beiden Annahmen das Richtige trifft, läßt sich auf Grund der großen Werke Hegel's schlechterdings nicht entscheiden. Um über seine innerste Ueberzeugung Klarheit zu erhalten, ziehen wir noch seine kleineren Aufsätze und Rezensionen (W. W. Band 17) bei, da diese nur für einen kleineren, »esoterischen« Kreis bestimmt waren, weshalb sich Hegel hier offener und unbefangener geäußert hat.

V. Die Ausführungen Hegel's in seinen Rezensionen.

Es kommen für unsre Frage, abgesehen von einer schon oben gelegentlich erwähnten Stelle besonders zwei Rezensionen Hegel's in Betracht: die eine über Friedrich Heinrich Jacobi's Werke (Band 17, S. 1ff), die andere über Karl Friedrich Göschel's »Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen« (Band 17, S. 111ff). Der erstgenannte Aufsatz ergibt für unsre Frage kein Material, das im Vorstehenden nicht schon anderweitig zur Sprache gekommen wäre.

Umso instruktiver ist der zweite Aufsatz, aus dem das oben bei Besprechung der Enzyklopädie beigezogene Zitat stammt (Band 17, S. 127; vgl. o. S. 17). Wie sich Hegel hier

über die Persönlichkeit Gottes ausgesprochen hat, braucht nicht mehr weiter an einzelnen Stellen nachgewiesen werden; das ergibt sich aus der Gesamthaltung dieses Aufsatzes: für Göschel fiel orthodoxes Christentum und spekulative Philosophie Hegel'scher Färbung restlos zusammen und der Zweck seiner »Aphorismen« war eben der, die Vereinbarkeit von Philosophie und Religion zu erweisen. Hegel tritt fast allen Aufstellungen Göschel's derartig bei, daß man geradezu an seiner Ehrlichkeit zweifeln müßte, wollte man seine Weltanschauung für einen Pantheismus irgendwelcher Art halten. Abgesehen von einem Versuch, seine Ansicht von der Immanenz Gottes gegen mögliche Mißdeutungen genauer auszubauen (S. 128ff), bringt die Rezension an inhaltlichen Gedanken nichts Neues; für unsre Frage aber ist sie deshalb von entscheidender Bedeutung, weil Hegel's persönliche Ansicht darüber hier frei, losgelöst von der einschnürenden Verpackung in sein System, zum Ausdruck kommt und weil sie die reifste Frucht des Hegel'schen Nachdenkens — 1829 verfaßt — darstellt und den offenen Beitritt Hegel's zum rechten Flügel seiner Schule enthält. Hegel's Weltanschauung erscheint uns hier als ein die Immanenz Gottes nachdrücklich betonender Theismus. Somit ergibt sich Folgendes als

VI. Zusammenfassendes Schlussergebnis.

Seiner eigentlichsten innersten Ueberzeugung nach denkt sich Hegel Gott als absolute, geistige Persönlichkeit; aber in der wissenschaftlichen Darlegung, im praktischen Aufbau seines Sytsems, tritt das Prädikat der Persönlichkeit zurück, ja droht häufig geradezu verloren zu gehen. Besonders durch drei Umstände ist diese Sachlage bedingt:

Zunächst durch methodisch-wissenschaftliche Gründe: um dem Sinn seiner dialektischen Methode entsprechend festhalten zu können, daß der Gedankenverlauf des endlichen Subjekts zugleich auch der Realverlauf des Absoluten ist, abstrahiert

er zunächst vom Selbstbewußtsein Gottes, weil für das endliche Bewußtsein die Erkenntnis des Geistes sowohl seiner bloßen Tatsache nach wie in seiner Bedeutung als Wirklichkeitsgrund in der Tat das Letzte ist. So entsteht dann häufig der Anschein, als habe Hegel dem Absoluten an sich Bewußtsein und damit Persönlichkeit abgesprochen. Das war aber keineswegs Hegel's eigentlichste Absicht: an allen Stellen, an denen Gott ohne Bewußtsein erscheint, ist dasselbe nicht negiert, sondern von demselben nur abstrahiert. Somit ergibt sich folgendes Bild: objektiv betrachtet ist das Absolute schon an sich, abgesehen vom Weltprozeß selbstbewußt; subjektiv angesehen d. h. im Blick auf die dialektische Vermittlung dieser Tatsache mittelst der dialektischen Methode der Wissenschaft wird es erst selbstbewußt durch, genauer im Weltverlauf. Oder anders, Hegel's Darstellung und Vorstellung vielleicht noch besser treffend, ausgedrückt: von unten, vom Standpunkt der menschlichen Wissenschaft aus angesehen *ist* Gott nicht Person, sondern *wird* es erst; stellt man sich dagegen auf den Standpunkt Gottes selbst, so erhält man das umgekehrte Bild: im Licht der göttlichen Selbstbeschauung ist Gott schon an sich Person und die Welt der zeitlichen Entwicklung für ihn nur ein verschwindendes Moment; er braucht sich nicht erst mühsam und langsam zu persönlichem Leben zu entwickeln. Für die unmittelbar-persönliche Ueberzeugung Hegel's dagegen gibt es diesen Unterschied zwischen objektiv und subjektiv nicht: hier ist die Persönlichkeit Gottes unmittelbar gegebener Bewußtseinsbesitz, zu dem man nicht erst durch alle möglichen dialektischen Mittelglieder gelangt.

Sodann ist an der Verschleierung dieser eigentlichsten Ueberzeugung Hegel's auch seine eigene Weltanschauung in ihrem Einfluß auf seine Terminologie schuldig. Er hat Gott im Allgemeinen weder persönlich noch unpersönlich genannt, sondern beide Definitionen bewußt vermieden und dafür harmlosere Bestimmungen eingesetzt: Gott sei nicht bloß Substanz,

sondern »Subjekt« oder »Geist«. Man kann Hegel Zweideutigkeit und Unklarheit vorwerfen, aber er nahm diese in Kauf, um sich nicht von vornherein für die Alternative Theismus oder Pantheismus entscheiden zu müssen, sondern eine Einheit zwischen beiden Standpunkten schaffen und das Berechtigte in jedem von ihnen zu seinem Recht kommen lassen zu können. Nur so läßt sich befriedigend erklären, daß Hegel nur in seinen kleineren, für engere Kreise bestimmten Schriften die Persönlichkeit Gottes klipp und klar ausgesprochen hat: hier brauchte er eben kein Mißverständnis seiner Anschauung und keinen Rückfall in den Dualismus des rationalistischen Deismus zu befürchten.

Hegel's Philosophie ist nun in der Tat der großangelegte Versuch, den Pantheismus, der nach Spinoza Jahre lang begraben und vergessen war, aber seit Lessing in zunehmendem Maße die Geister anzog und einen Goethe, Fichte, Schelling in seinen Bann schlug, mit dem überkommenen Christentum zu verbinden und versöhnen. Hegel hat richtig gefühlt, daß ein derartiger Einigungsversuch nur auf der Basis möglich war, daß aus der christlichen Vorstellungswelt die Persönlichkeit, vom Pantheismus die Immanenz Gottes beibehalten und beide miteinander in Einklang gebracht werden: Gott muß persönlich, aber doch allumfassend und allgegenwärtig gedacht werden. So wenig Hegel's *wissenschaftliche* Ausführungen einer bestimmten Schulrichtung zugewiesen werden können, so klar ist doch seine *persönliche* »private« Weltanschauung: es ist ein Leibnitz'sche Traditionen aufnehmender und dieselben weiterführender, spiritualistischer Theismus.

Sollten aber je noch irgendwelche Zweifel bestehen, ob für Hegel in seinem persönlichen Leben Gott nicht am Ende doch unpersönlich war, so werden diese endgiltig beseitigt durch eine Bemerkung von ihm über das Gebet. Der Pantheismus kennt kein Gebet im strengen Sinn des religiösen Sprachgebrauchs und Wortverständnisses, weil sich hier

das Verhältnis zum Absoluten nicht als persönlicher Verkehr in der Form von Ich und Du abspielen kann; die Aussagen über das Gebet sind daher der sicherste Prüfstein, ob ein theistischer oder pantheistischer Gottesbegriff vorausgesetzt ist. Nun bestimmt Hegel (Religionsphil. I 285) als das Wesentliche am Gebet das, »daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt ist.« Hegel hat diese Aeußerung über das Gebet nur ganz gelegentlich gemacht; aber gerade deshalb ist sie wertvoll, weil wir Hegel's persönliche Stellung erheben möchten und weil diese nur gelegentliche Bemerkung uns seine Ueberzeugung nicht in der theologisch-philosophischen Verklausulierung, Abstraktion und Unklarheit — so erscheint sie Religionsphil. 1. Aufl. Band I, S. 167 f —, sondern als unreflektierte Wiedergabe seiner innerlich-persönlichen Stellung bietet. Sie beweist aber schlagend, daß ihm die Persönlichkeit Gottes praktisch unentbehrlich war.

Eben damit wird es auch zusammenhängen, daß Hegel die Persönlichkeit Gottes zwar oft behauptet, aber niemals genau begründet hat: sie war ihm eben praktisch unentbehrlich; aber eine theoretische Begründung aus dem Ganzen seines Systems heraus dafür zu geben, wäre an sich schon schwierig gewesen und wurde dadurch noch besonders erschwert, daß in seinem System neben anderen auch solche Gedanken vorlagen, die die Persönlichkeit Gottes geradezu in Frage stellten.

Das führt uns endlich auf den dritten und hauptsächlichsten Grund für die Erklärung des Tatbestands, daß Hegel die Personalität Gottes betont und diesselbe dann doch wieder so zurücktritt, daß sie zu verschwinden droht. Dieser Tatbestand erklärt sich daraus, daß Hegel's persönliche Ueberzeugung und der wissenschaftliche Ausdruck derselben sich nicht decken oder wenigstens nur sehr mangelhaft sich decken,

was nicht etwa von Hegel beabsichtigt war, sondern aus der Schwierigkeit glatten und klaren Sprachausdrucks für seine schweren, spröden Gedankengänge sich erklärt. Für ihn persönlich ist Gott persönlich; wissenschaftlich dagegen droht diese Ueberzeugung durch andere Bestrebungen paralysiert zu werden. Der Grund dafür liegt, abgesehen von den soeben namhaft gemachten formellen Gründen, in dem Auseinanderstreben von praktischen Motiven und wissenschaftlicher Systembildung: wo es sich für Hegel nur um sein unmittelbar persönliches Verhältnis zu Gott handelt, ist dieser ihm absolute Persönlichkeit; wo er dagegen eine wissenschaftliche Erklärung der Welt geben und insbesondere das Verhältnis Gottes zur Welt im Zusammenhang seines Systems beschreiben muß, sieht er sich pantheistischen Konsequenzen nahe gerückt. Hegel gerät hier in eine ähnliche Lage wie Eckehart und andere christliche Mystiker, die pantheistisch orientiert waren und trotzdem die Persönlichkeit Gottes krampfhaft festhielten. Hier in erster Linie liegt der innerste Grund für die Unklarheiten und das Widersprechende in seinen Aussagen über Gott: die innerste persönliche Ueberzeugung hat keinen ihr völlig adäquaten Ausdruck in der wissenschaftlichen Darlegung finden können.

Auf den ersten Blick scheint eine derartige Stellung Hegel's allerdings unmöglich zu sein; denn zunächst macht sein System immer den Eindruck, als sei hier das rein abstrakte Denken unter Ausschaltung jeglicher praktischer Faktoren zum alleinigen Prinzip alles geistigen Lebens und Empfindens der menschlichen Psyche erhoben. Aber gerade zu diesem Intellektualismus haben eben vorwiegend Gemütsbedürfnisse geführt: Die harmonische Einheit des Weltall's war ausgesprochenes Gemütsbedürfnis Hegel's und das Eigentümliche ist nur, daß er dieses Gemütsbedürfnis durch extremen Intellektualismus gesichert hat. Und wie stark Hegel in seinem religiösen Empfinden trotz aller Ablehnung der Gefühlstheorie

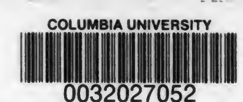
Schleiermacher's mit schärfsten Worten eben doch Gefühlsmensch war, beweist, um nur ein Beispiel zu nennen, die wunderbare Einleitung seiner Religionsphilosophie hinlänglich genug (I S. 3 ff). Gemütsbedürfnisse, also praktische Faktoren, sind es letzter Linie, die ihn auch die Persönlichkeit Gottes festhalten ließen.

Wir stehen am Ende unsrer Untersuchung. Eine Frage wird sich da ohne Weiteres dem Nachdenken aufdrängen, nämlich die, ob »Religion« und »Theologie« bei Hegel nicht derartig in Spannung miteinander stehen, daß über kurz oder lang das Band reißen und aus der Spannung eine völlige Trennung werden mußte. Für unser Problem kommt besonders die Frage in Betracht, ob Hegel das ständige Wechseln und Werden im Absoluten und seine Immanenz im Weltbestand nicht derartig stark betont hat, daß er bei konsequentem Durchdenken und bei direkter Anwendung dieser Aufstellungen auf seinen Gottesbegriff nicht entweder eben doch zur Leugnung der Persönlichkeit Gottes hätte schreiten oder, was bei ihm noch wahrscheinlicher gewesen wäre, zu einer wesentlich vorsichtigeren Fassung jener Bestimmungen hätte kommen müssen. Hegel ist nicht dazu gelangt. Deshalb behielt sein wissenschaftliches System den Charakter der Doppelseitigkeit. Das war das die Weiterentwicklung der Philosophie bestimmende Moment, aber auch das seine eigene zersetzende Ferment in seiner Philosophie.

Abriss des Lebens- und Bildungsgangs des Bewerbers.

Ich, Theodor Dieter, bin geboren am 14. Oktober 1893 zu Stuttgart, als Sohn des verstorbenen Stadtpfarrers David Dieter. Ich besuchte die Elementarschule in Stuttgart und die humanistischen Anstalten in Stuttgart, Böblingen und Tübingen, wo ich im Sommer 1911 das Zeugnis der Reife erhielt. Herbst 1911 bezog ich als Studierender der evangelischen Theologie die Universität Tübingen, besuchte sie 7 Semester lang und hörte dabei die Professoren Adickes, Bertholet, Garbe, Götz, Grill, Groos, Häring, Müller, Scheel, Schlatter, Seybold, Traub, Volz, Wurster. Frühjahr 1915 erstand ich die erste theologische Dienstprüfung und werde seitdem im unständigen Dienst der württembergischen Landeskirche verwendet.

Für die erste Vertiefung in das behandelte Problem bin ich meinem Lehrer Herrn Professor Häring, für wertvollen Rat bei Durchführung meiner Arbeit Herrn Professor Groos zu besonderem Dank verpflichtet. Dem Ephorat des Stifts und der Kgl. Landesbibliothek zu Stuttgart möchte ich auch an dieser Stelle für freundliches Entgegenkommen danken.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032027052

